حمل ثور جوزا سرطان اسد سنبله میزان عقرب قوس جدی دلو حوت

ناری ترابی هوائی مائی ناری ترابی هوائی مائی ناری ترابی

آتش آب آتش خاک آتش باد خاک هوا ... خاک آب هوا آب

دشمنی بهم دوستی دشمنی دوستی بهم

حمل عقرب ثور میزان جوزا سنبله سرطان اسد

نحس اصغر سعد اصغر عطارد قمر

مریخ زهره ذوجنبین سعد

جدی دلو قوس حوت

زحل مشتری

نحس اکبر سعد اکبر

از آتش دوزخ نهراسید دل عاشق

تا آتش عشق تو بود نار سقر هیچ

مرحوم پدرم جان نقد دنی قبلاً از طرف مرقد سیم اندام

ده وقف آمد وقف همین شنو جمیع ان چنه تخصی فلک نیکم مر عیان

بالقران هر ده آمد عیان نفی مجد معبد تاکید تحقیر ست تام

بس خبر استفهام استعمال صرف تعجب طرف جلا و قت الا الا دعا

رفع به باید صور ... نفی مجد انکار

حفظ باید صور ... تو توسط گو تمکین اند استفهام تمام

همچنین دان ... استفهام اند کلام

ما خففا کل با غفغفیل

۱۱۷۵

یار سفر ما هیچ

صاحب والامقرر آخوند

فالمتعلق ان كان واضلا في شيء كان ... فان كان مؤثرا فيه فعلة والا فان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والا فان كان ... توقف الشيء عليه فشرط والا فعلامة

مرحوم پیرم جان لقدونی ... سرقدسیم ...

ده دوف آمد حروف همه شنو جمع ان چنه تخص فلك نبك كفتم

بالقوان هرده الکه ...

بس حرا خبار ستفهام ... تعجب ظرف بلا وقت الا

رفع صه باید ... تمنی تحجید ...

حفظ باید ... تو تو لو تمکین الله ...

جلبه تاني موسره مرتعه منفعو حاذ تنبیج

مشان عارف منبتة محكمه منفعلي نتيج

اجره هر ماه دو سه سکه ... رسید

١٢٩٣

١١٧٥

یا خفقا کل یا خفقیل

بسم الله الرحمن الرحيم

حامدا لله تعالى اولا وثانيا ولمعان الثناء اليه ثانيا وعلى افضل رسله محمد وآله مصليا وفي حلبة الصلوة مجليا ومصليا وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد الله تعالى جده يقول لما وفقني الله بتأليف تنقيح الاصول اردت ان اشرح مشكلاته وافتح مغلقاته معرضا عن شرح المواضع التي من لم يحلها بغير اطناب لا يحل له النظر في ذلك الكتاب واعلم اني لما سودت كتاب التنقيح سارع بعض الاصحاب الى انتساخه ومباحثته وانتشر النسخ في بعض الاطراف ثم بعد ذلك وقع قليل من التغييرات وشيء من المحو والاثبات فكتبت في هذا الشرح عبارة المتن على نمط الذي تقرر ليغير النسخ المكتوبة قبل التغيير الى هذا النمط ثم لما تيسر اتمامه وقيض بالاختتام ختامه مشتملا على تعريفات وحدود موسسة على قواعد المعقول وتفريعات مرصفة بعد ضبط الاصول وترتيب لم يسبقني على مثله احد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ فرسان العلم الى هذا الامد سميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض التنقيح والله تعالى

التعليل لا يخرج من ان يكون حجة لان ما قضى القياس بتخصيصه يخص وما لا فلا فان المخصص ان لم يدرك فيه جهة التعليل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه علة فكل ما يوجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل فظهر بنا الفرق بين التخصيص والنسخ اي لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الكلام الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي نسخ الحكم في بعض افراد العام ليثبت النسخ في بعض آخر قياسا صورته ان يرد نص خاص حكمه يخالف حكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا لما سبق فان العام الذي نسخ بعضه يبقى ولهذا لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ يوجب لا يعلم انه دونه لكنه يخصص ولا يلزم منه المعارضة لانه يبين انه لم يدخل وهذا باب من الفروع بنا يناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد بثمن او باع عبدين الا هذا بحصته من الالف يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع في الحصة ابتداء ولان بالبيع لا يبيع الحر بشرط القبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد وفي المسئلة الاولى ليس حقيقة الاستثناء لكنها في معنى الاستثناء في ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى

في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت ايجاب العقد
مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه المستثنى وفي المسئلة
الثانية وهي ما اذا باع عبدين الا هذا حققه الاستثناء
موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الآخر
بوجهين احدهما انه يصير البيع في الآخر بحصته من الثمن المقابل
بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء
لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة التي هي نظير
النسخ والثاني ان البيع في الآخر مع بشرطى الف المقسم العقد
وهو ان قبول ما ليس بمبيع وهو الحر والعبد المستثنى
يصير شرطا لقبول البيع ونظير النسخ ما اذا باع عبدين
بالف فمات احدهما قبل التسليم يبقى العقد في الباقي بحصته
فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذي
مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في
يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان
النسخ هو تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد
الآخر مع انه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة البقاء وانه
غير مفسد لان الجهالة الطارية لا تفسد ونظير التخصيص
ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح البيع
ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل في

الايجاب

في الايجاب لا الحكم فصار في السبب كالنسخ وفي الحكم كالاستثناء
فاذا جهل احدهما لا يصح البيع واذا علم كل واحد منهما يصح
لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط
الفاسد بخلاف العبد والحر اذ تبين حصة كل واحد منهما
عند ابي حنيفة وبيان ما يشبه التخصيص ان التخصيص
يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهذا العبد الذي
فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث
انه داخل في الايجاب يكون رده تخييرا والشرط تبديلا فيكون
كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده تخييرا للشرط التخصيص
بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان
يكون كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء
فلرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع
والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان محل الخيار
وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذلك بالفين هذا بالف
وذاك بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذاك والثاني ان يكون
محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على
العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو راعينا
كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في
الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد

بيع

السبع والورا عيبنا كونه غير داخل في الحكم لفسد في الصور الاربع اما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واما اذا كان احدهما او كلاهما مجهولا فلهذه العلة ولجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان شبه النسخ يوجب الصحة في الحر وشبه الاستثناء يوجب الفساد في العبد فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار وثمنه مجهولا لا يصح البيع لشبه الاستثناء واذا كان كل واحد منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بما لشرط الفاسد وهو ان ما جعل قبول المبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد في صفقة واحدة وبين ثمن كل منهما حيث يفسد البيع في العبد عند ابي حنيفة لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع

فصل في الفاظه وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل البدل كالشمول كمن يا ويتناول على سبيل البدل كمن يا ويتناول او لا فله درهم او على سبيل البدل كمن يأتيني اولا فله درهم فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا فقوله يطلق على الثلثة فصاعدا اي يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل

قوله فالجمع مثل الرجال والنساء وما في معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على اي عدد كان منها الثلاثة الى ما لا نهاية له لعدم ان معهو بجميع الاحاد سواء كانت ثلاثة او اربعة او ما فوق ذلك ولسم المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك ليس الا عدا الا انه ح يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه

لقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب اي جماعة فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانا حملناه على احد هذه المعاني لئلا يلزم خلاف اجماع اهل العربية ولا يلزم نحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لان المتكلم الواحد في الجمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين ومعظم

اي البعض

فصل في العام وهو اما عام بصيغته ومعناه كالرجال

واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم

وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل البدل الشمول كمن يا

فله درهم او على سبيل البدل كمن ياتيني اولا فله درهم

فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة فصاعدا فقوله يطلق على

الثلثة فصاعدا اى يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل

مفرد ... واما عام بمعناه فقط كالكل ... ان يكون العام عاما بصيغته ... نعدد المعنى

عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا

اطلقت على عدد معين تدل على افراد ذلك العدد المعين

فاذا كان له ثلثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدي

احرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلثة فصاعدا

فان هذا بناء في معنى العموم لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض

اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى

فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة

ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع

ولا نزاع في الارث والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله

تعالى قلوبكما مجاز لما يذكر الجمع للواحد والحديث محمول على

المواريث او على سنة تقدم الامام فانه اذا كان المقتدي واحدا

على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا يتقدم الامام او محمول

على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام ضعيفا

نهى النبي صلى الله عليه وسلم على ان يسافر واحدا او اثنان

بقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلثة ركب

فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وان حملناه على

احد هذه المعاني الثلاثة لا يخالف اجماع اهل العربية ولا يشكل

لهم بنحو فعلن لانه مشترك بين التثنية والجمع لان المثنى

فانهم يقولون فعلن صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فيعلم

الى من قوله يطلق الجمع على الثلثة فصاعدا

يقوم ٢

اى جماعة

الى حديث

اى البعض

كذا

القوم

ان الاثنين جمع منقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين
التثنية والجمع لان المثنى جمع فيصح تخصيص الجمع كعقيب بقولنا ان
اقل الجمع ثلاثة والمراد التخصيص المستقل وما في معناه كالربط
والقوم الى الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع اى المفرد كحقيقة
كالرجل وما في معناه كالجمع الذى يراد به الواحد نحو لا اتزوج
النساء الى الواحد اى يصح تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة
كالمفرد بهذا فسر ابن عباس رضى الله عنهما قوله تعالى فلولا نفر من
كل فرقة منهم طائفة منها اى من الفاظ العام الجمع المعرف
باللام اذا لم يكن معهودا لان المعرف ليس بحجة المبينة في الجمع ولا
بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل اعلم ان لام التعريف
اما للعهد الخارجى والذهنى واما لاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة
لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ
الذى يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على
الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة
اما تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق
لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك
البعض المذكور اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن
والكل محتمل فاذا علم ذلك فاعلم ان الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق
الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية لا للماهية

من حيث

من حيث هى لكن يحمل عليها بالطريق المجاز على ما يأتى في هذه
الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض
الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق
وتمسك بقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش لما وقع
الاختلاف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقال
الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضى الله عنه بقوله
الائمة من قريش ولم ينكره احد وتحقيقه الاستغناء قال مشائخنا
هذا الجمع اى الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس فيبطل الجمعية حتى

الى الاثنين جمع منقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين
التثنية والجمع لان المثنى جمع فيصح تخصيص الجمع كعقيب يقول لان
اقل الجمع ثلاثة والمراد والتخصيص بالمستقل وما في معناه كالربط
والقوم الى التثنية والمفرد بالجر عطف على على الجمع اي المفرد المقيد
كالرجل وما في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا اتزوج
النساء الى الواحد اي يصح تخصيص المفرد الى الواحد والطائفة
كالمفرد ههنا فسر ابن عباس رضي الله عنهما قوله تعالى فلولا نفر من
كل فرقة منهم طائفة منهما اي من الفاظ العام الجمع المعرف

من حيث هي لكن يحمل عليها بالطريق المجاز على ما يأتي في هذه
الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذ لم يكن عهد فقوله ولبعض
الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق
ولتمسكهم بقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش لما وقع
الاختلاف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الخلافة وقال
الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضي الله عنه بقوله
الائمة من قريش ولم ينكر احد وصحة الاستثناء قال الحنفية
هذا الجمع اي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس فيبطل الجمعية حتى
لو حلف لا اتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد
بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى بشيء لزيد وللفقراء
ينصف بينه وبينهم بقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد هذا دليل
على ان الجمع مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود
وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس
وانما قال لعدم الفائدة اما في قوله لا اتزوج النساء فلان
اليمين وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا
وفي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات
الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون التعريف
الجنس مجازا فيكون الآية لبيان مصرف الزكوة فيبطل الجمعية
فيه من وجه ولم يحصل يبطل اللام اصلا اي اذ لو كان اللام لتعريف
حقيقة المعرف بلام لو المعرف بلام على التعريف الجنس

اي قول الله تعالى لا يحل لك النساء

للنبي

فمعنى

كلام التعريف الجنس فمعنى الجمعية باق في الجنس من وجه

الجنس ومعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لان الجنس يدل
على الكثرة لتضمنه معنى الجمع فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى
الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى فبقي الجمعية
على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال
الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام في باب
موجب الامر في معنى العموم والتكرار لانا اذا ابقيناه جمعا
لغا حرف العهد اصلا الخ فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا
انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصورة لا يمكن حمله على العهد والاستغراق
حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى ولا تدركه الابصار
فان علمائنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا اللام
للاستغراق الجنس والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي احرار عام
ايضا لصحة الاستثناء وقد اختلف في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام
وعند البعض عام لصحة الاستثناء لقوله تعالى لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الا على غير ومنها المفرد المحلى باللام
اذا لم يكن للمعهود لقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا
والسارق والسارقة الا ان يدل القرينة على انه لتعريف الماهية
نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج في تعريف الماهية الى القرينة
لما ذكرنا من ان الاصل في اللام العهد ثم استغراق الجنس ثم تعريف
الماهية ومنها النكرة في موضع النفي لقوله تعالى قل من انزل

الكتاب

... لا اضرب رجلا ...
اما للحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبده حر اليمين للمنع
فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب رجلا
من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي
واما قيد لقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا
لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبده حر معناه
اضرب رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب
الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس
الا رجلا عالما فله ان يجالس كل عالم كقوله تعالى ولعبد مؤمن
خير من مشرك في قول موفق وانما قلنا ان في قوله تعالى ولعبد
مؤمن عام لانه ذكره في معرض التعليل على عدم جواز النكاح
بين المؤمنة والمشرك وهذا الحكم عام ولو لم يكن للعلة
المذكورة دلالة على العموم لما صح التعليل وانما تدل على العموم

ولعبد مؤمن

حتى لو انكشف عليه كما في قوله تعالى ولا تدركه الابصار
فان علمائنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فيعلق اللام
لاستغراق الجنس والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدي احرار عام
ايضا لصحة الاستثناء واختلفوا في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام
وعند البعض عام لصحة الاستثناء لقوله تعالى لو كان فيهما الهة
الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الا على غير ومنها المفرد المحلى باللام
اذا لم يكن للمعهود لقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا
والسارق والسارقة الا ان يدل القرينة على انه لتعريف الماهية
نحو اكلت الخبز وشربت الماء او ان يجب حمله على تعريف الماهية
لما ذكرنا من ان الاصل في اللام العهد ثم استغراق الجنس ثم تعريف
الماهية ومنها النكرة في موضع النفي لقوله تعالى قل من انزل

الكتاب الذي جاء به موسى في جواب ما انزل الله على بشر
من شيء وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو
لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب
الجزئي وهو قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به
موسى وفي كلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط اذا كان اي
الشرط مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا
فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا اعلم ان اليمين
اما للحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبده حر اليمين للمنع
فيكون كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب رجلا
من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي
وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا
لا يكون عاما كقوله ان لم اضرب رجلا فعبده حر معناه
اضرب رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب
الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس
الا رجلا عالما فله ان يجالس كل عالم كقوله تعالى ولعبد مؤمن
خير من مشرك في قوله مؤمن وانما قلنا ان قوله تعالى ولعبد
مؤمن عام لانه ذكره في معرض التعليل على عدم جواز النكاح
بين المؤمنة والمشرك وهذا الحكم عام ولو لم يكن للعلة
المذكورة دلالة على العموم لما صح التعليل وانما تدل على العموم

ولعبد مؤمن

لانه ذكره في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى
يؤمنوا والحكم عام ولو لم تكن العلة عامة لم يصح التعليل ولان
النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ كما تقرر عند اهل الاصول
من المشتق ولان قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما كما
يشعر به مقابلة العكس فان قوله لا اجالس الا عالما عام لعموم
النكرة ومعناه لا اجالس الا رجلا عالما فان ظهر ان الموصوف
هو الرجل وتقول لا اجالس الا رجلا عالما كما كان عاما ايضا ثم
قيل النكرة الموصوفة مقيدة ومقيد من اقسام الخاص فكيف
هو خاص من وجه وعام من وجه ثم خاص من وجه بالنسبة الى المطلق
الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك
القيد ثم والنكرة في محل هذا الموضع خاص لكنها تكون مطلقة
اذا كانت في الاثبات نحو قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة
وتثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو
رأيت رجلا اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى واذا
اعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل في اللام العهد والمعرفة
اذا اعيدت فكذلك في الوجهين ثم اي اذا اعيدت المعرفة
نكرة كانت الثانية غير الاولى وان اعيدت معرفة كان الثاني
عين الاول فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه ثم قال ابن عباس رضي
الله عنهما في قوله تعالى فان مع العسر يسرا الاية لن يغلب عسر يسرين

يدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق
هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة فانه ... للامر بمنزلة صيغ العقود
مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رأيت
رجلا فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم
التعيين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار
اشتماله على قيد الوحدة

والاصح هذا تاكيد وان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الفان
وان اقر به منكرا يجب الفان عند ابي حنيفة رحمه الله الا ان يتحد المجلس
والاقسام العقلية اربعة نفي قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون
رسولا فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وقوله تعالى
فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا اعيدت النكرة نكرة وهو
معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور ومهما فاذا اقر بالف
مقيد بصك ثم اقر في مجلس اخر بالف منكرا لا رواية فيه لكن
لكن ينبغي ان يجب الفان عند ابي حنيفة رحمه الله ومنها اي ومنها
نكرة تعم بالصفة فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا
وان قال اي عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد فالوصف في الاول
وصفه بالضرب فصار عاما به وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا
الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول وصفه بالضاربية وفي
وفي الثاني وصفه بالمضروبية ثم ما فرق اخر وهو ان اي لا يتناول
الا الواحد المنكر في الاول اي في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر
ثم لما كان عتقه ثم اي عتق الواحد المنكر معلقا بضربه ...
النظر عن غيره فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد ... لا يبطل
الوحدة ولو لم يثبت هذا ثم اي عتق كل واحد ثم وفيه البعض
اولى من البعض يبطل ثم اي الكلام ثم بالكلية وفي الثاني ...
وهو قوله اي عبيدي ضربته ثم يثبت الواحد ويتخير فيه العاقل

اذ ههنا لا يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول فانه
اتجاه باب ذبح فقد ظهر بهذا النظر الاول فان ظهارته
متعلقة بذبحها باغتها من غير ان يكون له فاعل معين يمكن
منه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اى خبز تريد بهذا النظر الثاني
فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن ههنا فلا يمكنه من الكل واحد
بل اكل واحد لكنه يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام
للتخيير في العرف ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى
ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد
بعض مخصوص من المنافقين ويقع عاما في العقلاء اذا
كان للشرط كقوله من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان
قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤوا عتقوا وفي
من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق
الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعنده يعتقهم
الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض
كما في كل من اكل هذا الخبز ولانه متيقن اي التبعيض متيقن
لان من اذا كان للتبعيض فظ وان كان للبيان فالبعض
مراد في ارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية
العموم والتبعيض وفي المسئلة الاولى وهذا امر حكمي لان
عتق كل متعلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد

يمكن ان في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فان
دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فلعموم
قالوا على سبيل الانفراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره
وهذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل هذا الحصن
اولا فله كذا فدخله عشرة معا يستحق كل واحد نفلا تاما لانه
في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف
من دخل وهنا فرق آخر وهو ان من دخل اولا عام على
سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر للنقل عموم
فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول وهذا الفرق قد تفرد
به الكم وتحقيقه ان الاول [illegible] عن انفراد الابق بالنسبة
الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن اولا

من نفل

عبارة صح

[illegible] ومنها من وهي تقع [illegible]
وبعضهم من يستعمل في البعض منهم من ينظر اليك فان المراد
بعض مخصوص من المنافقين وتقع عامة في العقلاء اذا
كان للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان
قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاءوا عتقوا وفي
من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق
الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة
يعتقهم الا واحدا لان من للتبعيض اذا دخل على ذي البعض
كما في كل من اي هذا الخبر ولانه متيقن اي البعض متيقن
لان من اذا كان للتبعيض فظ وان كان للبيان فالبعض
مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة فوجب رعاية
العموم والتبعيض وفي المسئلة الاولى وهذا مرجح لان
عتق كل متعلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد

بهذا الاعتبار بعض اي كل واحد مع قطع النظر غيره بعض
من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت
فان المخاطب ان شاء الكل فمشيئة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض
وهذا الفرق والفرق الاخير في الذي كما تفردت به ومنها ما في
غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كانت ما في بطنك
غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد
الكل وان قال طلق نفسك من ثلاث ما شئت تطلق ما دون
وعندهما ثلاثا وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما
محكمان في عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر ادوات العموم فانه اذا
دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع
قالوا كلي سبيل الافراد اي يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره
وهكذا اذا دخل على النكرة فان قال كل من دخل هذا الحصن
اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد نفلا تاما لان
في كل فرد قطع النظر عن غيره فكل اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف
من دخل وهنا فرق آخر وهو ان من دخل اولا عام على
سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر لئلا يلغو
فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول وهذا الفرق قد تفردت
به الفقير وتحقيقه ان الاول [illegible] عن انفرد اي سبق بالنسبة
الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن اولا

يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله
كل من دخل اولا فنفله كذا لدخل على قوله من دخل اولا فانه يقتضي
التعدد في المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل
الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا
فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف وجميع
عمومهم على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا
فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول
فيصير مستعار الكل كذا ذكر فخر الاسلام في اصوله ويرد عليه انه
يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول
على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز
لانه في حال التكلم لا بد ان يراد احدهما معينا وارادة كل واحد
منهما معينا ينافي ارادة الآخر فيلزم الجمع بينهما في قول معنى قوله
انه مستعار للكل ان الكل الافرادي يدل على مرة احدهما
المستحق الاول النفل سواء كان الاول واحدا او جمعا
والنقد انه اذا كان الاول جمعا يستحق الكل نفلا النفل
سواء كان واحدا او كثيرا ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني
حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا
الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن اولا
فيجب ان يستحق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا يشترط

قوله انه يلزم الجمع الا انهم لو دخلوا معا استحقوا النفل لعموم الجمع ولو دخلوا فرادى استحق الاول منهم على المجاز

كل واحد منهم نفلا تاما ... الاول حتى يستحق الاول

الاجتماع لانه اذا قدم الاول على الدخول فيختلف غيره عن المتقدم
لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل في القرينة والتعليق
عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا لا دليل على
انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل
الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن
قوله ان السابق يستحق كل النفل سواء كان منفردا او مجتمعا
فان دخل منفردا او مجتمعا يستحق بعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا
ليس لان المعنى الحقيقي داخل تحت عموم المجاز وهذا الحث

اي يجوز للتحريض والحث

اي استحقاق الجمع الواحد النفل

يمكن حمل القول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله
كل من دخل اولا فقط فكل لما تدخل على قوله من دخل اولا فيقتضي
التعدد في المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل
الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا
فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف ويصح
عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا
فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول
فقد يستحق النفل كذا [illegible] الاسلام في اصوله [illegible]

الاجتماع لانه اذا قدم الاول على الدخول فيختلف غيره عن المتقدم
لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على
عدم اشتراط الانفراد فلا يراد المعنى الحقيقي ويقولون ايضا دليل على
انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل
الكلام [illegible] دال على الكل المجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن
قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا
فان دخل منفردا او مجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا
ليس لان المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز هذا بحث
في غاية التحقيق مسئلة حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي
عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي صلى الله عليه الصلوة
والسلام في الكعبة فيكون هذا في معنى المشترك فيتأمل
فان ترجح بعض المعاني فذاك وان ثبت التساوي فالحكم في
البعض ثبت بفعله صلى الله عليه وسلم وفي بعض الاخر با
القياس قال الشافعي لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم
منها الاستدبار لبعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عليه الصلوة
والسلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه
الصلوة والسلام والتساوي بين الفرض والنفل في امر
الاستقبال حالة الاختيار ثابت ثبت الجواز في البعض
الآخر قياسا واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل

اي عجز المتقدم ببعض البحث

اي استحقاق الجمع الواحد النفل

اي الجواب

اي فرض

وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب
اشكال وهو ان يقال حكاية الفعل لا عموم لها فما روى انه صلى
الله عليه وسلم قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة للجار
الذى لا يكون شريكا فاجاب بان هذا ليس من باب حكاية
الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبى عليه
السلام الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل
لكن الجار عام لان اللام للاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار
كقوله عليه السلام قضى بالشفعة لكل جار **مسئلة** اللفظ الذى
ورد بعد سؤال او حادثة اما ان لا يكون مستقلا او يكون
و ح اما ان لا يخرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع
احتمال الابتداء او بالعكس اى الظاهر انه ابتداء الكلام
مع احتمال الجواب فالاول نحو ليس لى عليك كذا فنقول بلى او كان
لى عليك كذا فنقول نعم هذا نظير غير المستقل ونحو جاء زيد فسجد
وزنى ماعز فرجم هذا نظير المستقل الذى هو جواب قطعا ونحو تعال
تغد معى فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة على
قدر الجواب هذا نظير المستقل الذى الظاهر انه جواب ونحو ان تغديت
اليوم مع زيادة على قدر الجواب هذا نظير المستقل الذى الظاهر
انه ابتداء مع احتمال الجواب ففى كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير
قسم واحد ففى الثلثة الاول يحمل على الجواب وفى الرابع يحمل على

الابتداء

الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب
صدق ديانة وعند الشافعى يحمل على الجواب وهذا ما قيل ان
العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن
بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة فى حوادث خاصة **فصل**
حكم المطلق ان يجرى على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا
اى المطلق والمقيد فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد
الا فى مثل قوله اعتق عنى رقبة ولا تملكنى رقبة كافرة فالاعتاق
يتقيد بالمؤمنة اى الا فى كل موضع يكون الحكمان المذكوران
مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر
كالمثال المذكور فان احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثانى
نفى تمليك الكافرة وهما مختلفان لكن نفى تمليك الكافرة يستلزم
نفى اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب
التمليك ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فصار كقوله لا تعتق
عنى رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول اى ايجاب
الاعتاق بالمؤمنة وان اتحد اى الحكم فان اختلف الحادثة
ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعى
يحمل سواء يقتضى القياس ذلك او لا وبعضهم ان اقتضى
القياس اى بعض اصحاب الشافعى قالوا انه يحمل عليه
ان اقتضى القياس حمله عليه وان اتحدت اى الحادثة

كصدقة الفطر مثلا فان دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد
وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين اي دخل النص المطلق والمقيد
على السبب فان الراس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد
نصان يدل احدهما على ان الراس المطلق سبب وهو قوله صلى
الله عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان الراس
المسلم سبب وهو قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عن كل حر وعبد
من المسلمين لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل منهما اذ لا تنافي في الاسباب
اي يمكن ان يكون المطلق سببا والمقيد سببا اذ الحكم الواحد
يجوز ان يثبت باسباب كثيرة على سبيل البدل هو جب العمل
بالنصين خلافا له اي للشافعي رح لتعلق القيود لم يحمل عندنا وان
دخلا اي المطلق والمقيد على الحكم في صورة الحادثة نحو فصيام
ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود رضي الله عنهما وهي ثلثة ايام
متتابعات فان الحكم وجوب ثلثة ايام من غير تقييده بالتتابع
وفي قراءة ابن مسعود رضي الله عنهما الحكم وجوب صوم ثلاثة ايام
متتابعات يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما فان المطلق يوجب
اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم الاجزاء هذا اذا
كان الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة
كافرة لم يحمل اتفاقا فلا يعتق اصلا لانه ان المطلق [illegible]
والمقيد ما طوع فكان اولى فنقول في جوابه نعم ان المقيد اولى

لكنه اذا اتي رضا ولا تعارض الآن في الحادثة والحكم كما ذكرنا
في قوله تعالى فعدة ايام متتابعات ولان التقييد زيادة وصف
يجري مجرى الشرط فيوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارة
مثلا فانهما جنس واحد دليل على المذهب الآخر وهو انه يحمل
ان اقتضى القياس وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص
بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عنده وذلك
النفي لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت
النفي في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس ولنا قوله تعالى
لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الآية
تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه فلا يحمل على المقيد لان
التقييد يوجب التغليظ والمساواة كما في بقرة بني اسرائيل
وقال ابن عباس رضي الله عنهما ابهموا ما ابهم الله واتبعوا
ما بين الله اي اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة
الى المقيد المعين فلا يحمل عليه وعامة الصحابة ما قيدوا
امهات النساء بالدخول الوارد في الربائب ولان الاصل في
الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل واحد في مورده الا
ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلايل
لنفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا ولان شرعية نفي
المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله

والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي فكيف يتعدى
فانهم قالوا النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم اصلي فان قوله
تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب
المؤمنة ولا دلالة له على الكافرة اصلا والاصل عدم
اجزاء رقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة
بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون
حكما شرعيا ولا بد في القياس من كون المتعدي حكما شرعيا
وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون
تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلوة والصوم وغيرهما والثاني
عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة ففي القسم الاول اعدام
اصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعندنا انه نفي
حكم شرعي وعندنا عدم اصلي بناء على ان التخصيص بالوصف
دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف
فانه لما قال فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة
فيكون مدلول النص وكان حكما شرعيا ونحن نقول اوجب
تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا
كان في اخر الكلام مغير وصدر الكلام موقوف على الاخر فيثبت
حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون
ايجاب الرقبة ثم نفي الرقبة الكافرة بالنص المقيد بل النص

نفي

فلما قال مؤمنة لزم نفي
تحرير الكافرة صح

للايجاب

لايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الرقبة الكافرة باقية
على عدم الاصلي كما في القسم الاول من الاعدام وشرط القياس
ان يكون الحكم المتعدى حكما شرعيا لا عدما اصليا ولا يمكن
ان يتعدى القيد فيثبت العدم ضمنا جواب اشكال مقدر وهو
ان يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص
فيثبت عدم اجزاء الكافرة في الفرع ضمنا لانا نعدي هذا
العدم قصدا ومثل هذا لا يجوز في القياس فنجيب بقولنا لان
القيد وهو قيد الايمان مثلا يدل على الاثبات في المقيد اي
يدل على اثبات الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه
قيد الايمان والنفي في غيره اي على نفي الحكم وهو نفي الاجزاء
في الرقبة الكافرة فثبت ان القيد يدل على هذين الامرين
والاول وهو اجزاء المؤمنة حاصل في المقيس وهو
كفارة اليمين بالنص المطلق وهو قوله تعالى او تحرير رقبة فلا
يفيد تعديته فبقي اي التعدية في الثاني فقط فتعدية القيد تعدية
العدم بعينها اي بعين تعدية العدم وان كانت غير تعدية العدم
فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد بل هي عين تعدية
العدم وان علم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية القيد
غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية
القيد فيبطل قوله نحن نعدي القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم

فهي مقصودة منها اي وان
كانت تعدية القيد غير تعدية
العدم

فحاصل ان العدم ان تعدية القيد

يثبت قصداً او هو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس فيكون اي نفي
القيد لا اثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الكافرة فانه
عدم اصلي وابطال الحكم الشرعي وهو اجزاء الرقبة الكافرة وكذا
اليمين الذي دل عليه المطلق وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير
رقبة وكيف يقاس مع ورود النص فان شرط القياس ان
لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى او على عدمه وليس
حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام حتى لا يجوز بالقياس هذا
جواب عن الدليل الذي ذكره المحصول على جواز حمل المطلق على
المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد
فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية
ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام بالقياس اتفاق بيننا وبينكم
فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم ايضا فاجاب بمنع جواز
التخصيص مطلقا بقوله لان التخصيص بالقياس لا يجوز عندنا
اذا كان العام مخصوصا بالقطعي وههنا يثبت القيد ابتداء
بالقياس لانه لم يقيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس
ههنا مبطلا للنص فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا
مطلقا بل لا يخص اذا خص اولا بدليل قطعي وفي مسئلة حمل
المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص آخر اولا حتى يقيد ثانيا
بالقياس بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون

قيد ص
قوله هذا اي حمل المطلق على المقيد

اي حمل المطلق

كتخصيص

كتخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل
من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس
لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر مانعا آخر لمنع
القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في
كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة
بقدر غلظ الجناية [illegible]

والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى
فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما

يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعي فلا يصح القياس فيكون اثبات
القيد لا اثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم اجزاء الكافرة فانه
عدم اصلي وابطال الحكم الشرعي وهو اجزاء الرقبة الكافرة وكذا
اليمين الذي دل عليه المطلق وهو قوله تع في كفارة اليمين او تحرير
رقبة وكيف يقاس مع ورود النص فان شرط القياس ان

تخصيص

تخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارة فان القتل
من اعظم الكبائر لما ذكر الحكيم الكلي وهو ان تقييد المطلق بالقياس
لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر ما ينفي آخر يمنع
القياس وهو ان القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط في
كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة
بقدر غلظ الجناية لا يقال انكم قيدتم الرقبة بالسلامة هذا اشكال
اورده عليه في المحصول وهو انكم قيدتم المطلق في هذه المسئلة
فاجاب بقوله لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا في كونه
رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا ان المطلق
ينصرف الى الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف
الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا ولا يقال انتم قيدتم
قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل زكاة بقوله في خمس من
الابل السائمة زكاة مع اتحادهما في السبب والمذهب عندكم ان
المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحد الحادثة اذا دخلا على السبب
كما في صدقة الفطر وقيدتم قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم
بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم مع اتحادهما في الحادثتين
قال الله تع فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف
او فارقوهن بمعروف واشهدوا ذوي عدل منكم فاجاب
من الاشكالين المذكورين بقوله لان القيد ثابت اي

اى الكامل

تعدد الضمائر ايضا فيكون الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح
لنا ان في الآية انه لم يوجد استعمال المشترك في اكثر من معنى
واحد لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالملائكة
وملائكته في الصلوة على النبي فلا بد من اتحاد معنى الصلوة

ثبتت بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوفة
صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
ان تصيبوا **فصل** حكم المشترك التأمل حتى يترجح احد
معانيه ولا يستعمل في اكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع
للمجموع اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد
من المعنيين بدون الآخر او لكل واحد منهما مع الآخر اي للمجموع
او لكل واحد منهما مطلقا فان كان الاول لا يجوز ان يراد احدهما
مع الآخر والثاني غير واقع لان الواضع لم يضعه للمجموع والا لصح
استعماله في احدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح
اتفاقا والثالث على تقدير وقوعه استعماله يكون استعماله في احد
المعنيين وان وجد الاول او الثالث ثبت المدعى لان الوضع
تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا
هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد
باللفظ فاعتبار الكل من الوضعين ينافي اعتبار الآخر
ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال
اللفظ في المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا
ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعا
للمجموع ووضعه للمجموع منتف اما على التقديرين الآخرين فلا يصح
استعماله فيهما لما ذكرنا ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة

ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز صح

والمجاز

اللفظ في المعنيين معاً لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ان
ان المشترك انما يصح استعماله في المعنيين اذا كان موضوعاً
للمجموع ووضعه للمجموع منتف اما على التقديرين الآخرين فلا يصح
استعماله فيهما لما ذكرنا ولا يجوز الاستعمال لاجل الجمع بين الحقيقة

والمجاز

اكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم

والمجاز فان اللفظ ان استعمل في معناه الحقيقي وهو كل
واحد منهما فيلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في المعنى
الحقيقي والمجازي معاً وهذا لا يجوز فان قيل يصلون على النبي
الآية والصلواة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار
فثبت الاشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلابد
من الاتحاد ومعنى الصلواة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف
كسائر الصفات لا يجب لو قيع اعلم ان المجوزين تمسكوا
بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلوة
من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وقد اوردوا
على هذه الآية من قبلنا اشكالا وايرادا وهو ان هذا ليس من
المتنازع فيه فان الضمير والفعل متعدد بتعدد المغاير
فكأنه كرر لفظ يصلي واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب
المعنى لا بحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال
من قبلنا في سند لانا لا نجوز في هذه الصورة اي في صورة
تعدد الضماير ايضا فيكون الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح
لنا ان في الآية انه لم يوجد استعمال المشترك في اكثر من معنى
واحد لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى
وملائكته في الصلواة على النبي فلابد من الاتحاد ومعنى الصلوة

من الجمع لانه لو قيل ان الله تعالى يرحم النبي وملائكته يستغفرون
له يا ايها الذين آمنوا ادعوا له لكان هذا الكلام في غاية الركاكة
فعلم انه لا بد من اتحاد معنى الصلوة سواء كان معنى حقيقيا
او مجازيا اما الحقيقي فهو الدعاء فالمراد والله اعلم انه تعالى يدعو
ذاته بايصال الخير الى النبي عليه السلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة
فالذي قال ان الصلوة من الله تعالى رحمة فقد اراد بهذا المعنى
لا ان وضعت للرحمة كما ذكره في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة
من الله تعالى ايصال الثواب ومن العبد الطاعة وليس المراد
ان المحبة مشترك من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها
واللازم من الله تعالى ذلك ومن العبد هذا واما المجازي فهو ارادة
الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل
اختلاف الموصوف فلا بأس به ولا يكون هذا من باب الاشتراك
بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى باعتبار اختلاف المسند اليه
يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لا ان معناه
مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الآية حيث
نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب الى
غير العقلاء يراد به الانقياد ولا وضع الجبهة على الارض وما نسب

الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من
الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو
وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير
من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس اقول التمسك
بهذه الآية لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع
وما ذكر ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار سيما
المتكبرين منهم لم يحصل لهم الانقياد واصلا وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود
وضع الرؤس على الارض والطبع ولا يحكم باستحالته من الجمادات
الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح
والاعضاء يوم القيمة مع ان الحكيم التنزيل ناطق بهذا وقد صح ان
النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون
تسبيحهم يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وجوده تعالى لا يعلمون
تعالى فان قوله لا تفقهون بهذا المعنى فعلم ان وضع الرؤس
خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن ولا ينكره
الا منكر خوارق العادات **التقسيم الثاني** في استعمال اللفظ في
المعنى فان استعمل فيما وضع له يشمل الوضع اللغوي والشرعي
والعرفي والاصطلاحي فاللفظ حقيقة اي بالحيثية التي يكون
الوضع بتلك الحيثية ثم المنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى
المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما

لا يليق

اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت
به اى اذا خصت الدابة بالفرس مع رعاية المعنى اى المعنى
الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازا اذا اريد بها غير
ما وضع له وهو ما يدب على الارض مع خصوصية الفرس وتحقيق

حيث

حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء لانها لما
خصت به فكانه لم يراعى المعنى الاول فصارت اسما له فظهر
ان اعتبار المعنى الاول فيه وهو ما يدب على الارض ليس
لصحة اطلاقه اى المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى الاول
ويراد بالمعنى الاول الافراد التى يوجد فيها المعنى الاول
كما مر فى المصدر فان فى الحقيقة انما يعتبر المعنى ليصح اطلاق
اللفظ على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى ولا لصحة اطلاقه اى المنقول
على المعنى الثانى وهو ما يدب مع خصوصية الفرس كما فى المجاز
فان فى المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقى ليصح اطلاق
اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى
الثانى بل ليترجح هذا الاسم على غيره اى اعتبار المعنى الاول
فى الاسم المنقول انما هو لترجح هذا الاسم على غيره من الاسماء
فى تخصيصه بالمعنى الثانى اى تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثانى
والمراد بالترجح الاولوية فعلم بهذا ان الواضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر فيه كالقارورة والخمر
واعتبار المعنى الاول فى الوضع الثانى لبيان المناسبة
والاولوية لا لصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدن قارورة
فهذا السر لا يجرى القياس فى اللغة فلا يقال الى سائر
الاشربة خمر بمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس

مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل
المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا
فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم تزل اقدام من
سبق في القياس في اللغة الا للغفلة عنه فيطلق الكبيد
على كل من يوجد فيه الشيء تجاوزا كاطلاق الدابة والصلوة
اي لا تعلم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة
اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار
المعنى في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الكبيد
على كل ما يوجد فيه الشيء عن ولا يصح اطلاق الدابة على الوف
على كل ما يوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا
على كل دعاء ويثبت ايضا الحقيقة اذا قل استعمالها صارت
مجازا والمجاز ان كان اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل من
الحقيقة والمجاز ان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح
والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي هجرت وغلب
معناه المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير
الغالب كناية اعلم ان الصريح والكناية اللذين هما قسما
الحقيقة صريح وكناية في المعنى المجازي وعند علماء البيان
الكناية لفظ يقصد بمعناه اي بمعنى الموضوع له معنى
ثان ملزوم له وهي لا تنافي ارادة الموضوع له فانها استعملت

فيه لكن قصد بمعناه معنى آخر مثل في طويل النجاد فانه يستعمل
في الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد
طويل القامة فطويل القامة ملزوم لطويل النجاد بخلاف المجاز
فانه يستعمل في غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له ثم الكلام
في الحقيقة والمجاز انما هو في المفرد وقد مر تعريفهما واما في الجملة

مراعى في الخمر الصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المعنى من قبل لاجل
المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا
فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم تزل اقدام من
سوى القياسين في اللغة الا لغفلة عنه فيطلق الكبد
على كل من توجد فيه الشيء ثم مجازا كاطلاق الدابة والصلوة

فيه لكنه قصد بمعناه معنى آخر كما في طويل النجاد فانه مستعمل
في الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد
طويل القامة فطويل القامة ملزوم لطويل النجاد بخلاف المجاز
فانه يستعمل في غير ما وضع له فيمتنع ارادة الموضوع له ثم الحقيقة
والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفهما واما في الجملة
فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة
حقيقة وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب
اليه فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل فقوله عنده
اي عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل
عنده حتى لو قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد
مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال
الدهري انبت الربيع البقل فقد اسند الفعل الى
ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس
بفاعل في الفعل وهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال الرجل
جاء زيد نفسه يريد معناه الحقيقي والحال انه لم يجئ
فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده
ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق
والكاذب **فصل** هذا الفصل في انواع علاقات
المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكني اوردتها

في العقل لكن صاحب المفتاح
قال الى ما هو فاعل صح

اللفظ

على سبيل الحصر والقسم العقلي اذا اطلقت لفظا على غيره
هذا الشمل اطلاق اللفظ على المعنى واطلاق على افراد يصدق
عليها المعنى وكان ينبغي ان يقول فان اردت غير الموضوع
له لحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو نوع
المجاز فقال وان اردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان
حصل له اي لذلك المسمى بالفعل في بعض الازمان في زمان
ما كان او باعتبار ما يؤول المراد ببعض الازمان الزمان
المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد
في المتن بعض الازمان بهذا القيد لان القدر يستعمل
اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى
فان كان زمان الحصول بعين زمان وضع اللفظ للحصول
فيه لكان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا
القيد مفروغ عنه او بالقوة فحي بالقوة كالمسكر للخمر
وان لم يحصل له اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد ان يريد
معنى اللفظ لمعنى الموضع ذهنا اي ينتقل الذهن من الموضع
اليه والمراد الانتقال في الجملة ولا يشترط ان يلزم من تصوره
تصوره كالبصر اذا اطلق على المعنى الاعمى وكالحق يطلق وهو
اي اللازم الذهني اما ذهني محض ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج
كتسمية الشيء باسم مقابله كما يطلق البصير على الاعمى او منفهم

الى العرف ان كان بينهما لزوم في الخارج ايضا لكن بحيث عادات
الناس كما في يطلق فانه لا وقع في العرف فقط وعلى الحاجة
في المكان المطمئن حصل بينهما تلازم عرفية فيهما وعلى
هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا
منضما الى العرف او الى خارجي اي يكون الذهني منضما
الى الخارجي ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات
الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجي قسمين
عرفيا وخلقيا فسمي الاول عرفيا والثاني خارجيا وجزئي
اذا كان اللزوم الذهني منضما الى العرف او الى خارجي اما ان
يكون احدهما جزء الآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء او بالعكس
كالجمع للواحد وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة
للعبد نظير اطلاق اسم الجزء على الكل او خارجا عنه عطف
على قوله جزء الآخر وح اما ان لا يكون اللازم صفة للملزوم
وهو اي اللزوم اما بحصول احدهما في الآخر كاطلاق اسم المحل
على الحال او بالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على
المسبب نحو رعينا الغيث اي النبت وبالعكس كقوله تعالى
وينزل لكم من السماء رزقا فيحتمل الاطلاق وهذا الحمل
الى قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل الاطلاق السبب
على المسبب لان الرزق سبب غائي للمطر واما بالشرطية كقوله تعالى

وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلواتكم أي بهذا النظير إطلاق
اسم الشرط على المشروط وكالعلم على المعلوم وبهذا النظر إطلاق
اسم المشروط على الشرط أو أن يكون صفة ويكون الاستعارة
وشرطها أن يكون الوصف بيّنا كالأسد يراد به لازمه
وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار أنه شجاع وإذا عرفت
أن مبنى المجاز على إطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم أصل
واللازم فرع فإذا كانت الأصلية والفرعية من الطرفين
يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو
علة غائية لها كالجزء مع الكل فإن الجزء تبع للكل أي بالنسبة
إلى اللفظ الموضوع للكل فإن الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية
الكل فيصح أن يطلق هذا ويراد به جزء الموضوع والكل محتاج
إلى الجزء فيكون الجزء أصلا فيصح أن يراد الكل باللفظ الموضوع
للجزء فإطلاق اسم الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز
في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فإن الإنسان
لا يوجد بدون الرأس والرقبة أما إطلاق اليد وإرادة الإنسان
فلا يجوز وكالمحل فإنه أصل بالنسبة إلى الحال لاحتياج الحال
إليه وعلى العكس إذا كان المقصود هو الحال كالماء والكوز فإن
المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول الحلول فيه وهو أعم من
حلول العرض في الجوهر واعلم أن الاتصالات المذكورة إذا وجد

من حيث

من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز لغة كالاتصال المشروع
كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة أي بنظيره التصرف المشروع
كالبيع والإجارة والهبة والوصية وغيرها فإن هذه التصرفات
على أي وجه شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والإجارة
شرعت لتمليك المنفعة بالمال فإذا حصل اشتراك تصرفين في هذا
المعنى يصح استعارة أحدهما للآخر كالوصية والإرث فإن كلا
منهما استخلاف بعد الموت إذا حصل الفراغ من حوائج الميت
كالتجهيز والدين فالحاصل أنه كما يشترط للاستعارة في غير الشرعيات
اللازم البين فكذلك في الشرعيات واللازم البين للتصرفات
الشرعية هو المعنى الخارجي عن مفهومها الصادق عليها الذي
يلزم من تصوره تصوره وكالسببية عطف على قوله كالاتصال
في معنى المشروع كنكاحه صلى الله عليه وسلم انعقد بلفظ الهبة
فإن الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك أي
ملك الرقبة سبب لهذا أي لملك المتعة فأطلق اللفظ الذي وضع
لملك الرقبة وأريد به ملك المتعة وكذا النكاح غيره عندنا أي نكاح
غير النبي عليه السلام ينعقد بلفظ الهبة عندنا إذا كانت
المنكوحة حرة حتى لو كانت أمة يثبت الهبة وعند الشافعي
لا ينعقد إلا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك لأنه
عقد شرع لمصالح الأخص كالنسب وعدم انقطاع النسل والاحتياج

عن السفاح وتحصيل الاحصان والايتلاف بينهما وسعيد او كل
منهما من المعيشة بالآخر الى غير ذلك مما يطول تعداده وغير هذين
اللفظين اى غير لفظ النكاح والتزويج قاصر فى الدلالة عليها
اى على المصالح المذكورة فلت المنصوص فى الحكم وهو عدم وجوب
المهر اى صحة النكاح بلفظ الهبة مع عدم وجوب المهر مخصوصة
لك اما فى غير النبى صلى الله عليه وسلم فالمهر واجب وايضا يحتمل
ان يكون المراد والله اعلم بالصواب انا احللنا لك ازواجك
حال كونها خالصة لك اى لا تحل ازواج النبى صلى الله عليه وسلم
ورضى عنهن لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم
لا فى اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة الرسالة وايضا تلك الامور
اى المصالح المذكورة ثمرات وفروع وبنى النكاح للملك له عليها
اى للزوج على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح
والطلاق بيده اذ هو المالك اى لو كان وضعه لتلك المصالح
وهى مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج وما كان
الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده
علم ان وضع النكاح للملك له عليها واذا صح بلفظين لا يدلان
على الملك لغة فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما اى
بلفظ النكاح والتزويج لانهما صارا علمين لهذا العقد جواب
اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان النكاح والتزويج لا يدلان

على الملك لغة فينبغى ان لا يصح النكاح بهما واجاب بانه انما يصح
بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اى لشهرته العقد فى كونهما

عن السفاح وتحصيل الحصانة والابتلاف بينهما وسعدا او كل

منهما مثل المتعة مالا اخرالى اخر ذلك مما يطول تعداده وغيرها

على الملك لغة فينبغي ان لا يصح النكاح بهما واجاب بانه انما يصح
بهما لانهما صارا علمين لهذا العقد اي بمنزلة العلم فكونهما
لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب في الاعلام رعاية المعنى
اللغوي وكذا ينعقد اي النكاح بلفظ البيع لما قلنا من طريق
المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة وهو مستلزم لملك المتعة فيراد
به المسبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا النكاح
غيره عندنا فان قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب اي ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح واراده
البيع او الهبة بطريق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع
لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة قلت انما كان كذلك اي انما
يصح اطلاق اسم المسبب على السبب اذا كان اي السبب علة غرض
الحكم اي لذلك المسبب اي يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب
كالبيع للملك مثلا فان الملك يعتبر كالعلة الغائية له فان قال ان
ملكت عبدا فهو حر او قال فان اشتريت فشراه متفرقا يعتق في
الثاني لا الاول رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد
ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق
الشرط وهو ملك العبد فانه بعد شراء النصف الآخر لا (?)
يملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد
ثم باعه ثم شرى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد شراء
عبد

النصف الآخر بوصف شراء العبد ويقال عرفاً انه مشتري العبد وهذا
بناء على ان اطلاق الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول
والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه بذلك
الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز
لغوي لكن في بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ
المشتري من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشترياً
عرفاً فصار منقولاً عرفياً اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك
عرفاً ففي قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت
يراد الحقيقة العرفية والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا
الموضع بل المقصود المسئلة التي تاتي بعدها وهي قوله قال ان
قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء وفيه تخفيف
يعني في صورة ان ملكت عبداً فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء
بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء
لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت
فقد عنى ما هو اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت
بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة
لا قضاء لانه اراد تخفيفاً اما اذا كان سبباً محضاً فهذا الكلام
يتحقق بقوله ان كان كذلك اذا لم تكن علة فلا ينعكس اي
لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلت وهو قوله فاذا

كانت

على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة
من وصف مشترك فيثبت بقوله اذ كل منهما اسقاط يبني على السراية
واللزوم اعلم ان التصرفات الشرعية اما اثباتات كالبيع والاجارة
والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن
القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت

فقد حصل ما هو المقصود عليه في قوله ان نشرت ان قال بعتك
بالشراء الملك بطريق الطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة
لا قضاء لانه اراد تخفيفا اما اذا كان سببا محضا بهذا الكلام
يتحقق بقوله ان كان كذلك اذا كان السبب علة فلا ينعكس اي
لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا وهو قوله فاذا

كانت

كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين الى اخره
فانه قد فهم منه انه اذا لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري
المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي اليه في الجملة
ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول
ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في
العبد والاخت من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق بلفظ العتق
اي بناء على الاصل الذي نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك
الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وملك الازالة سبب لهذه اي
ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ هي تفضي اليها وليست
هذه اي ازالة الملك المتعة مقصودة منها اي من ازالة ملك الرقبة
فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي لما قلنا انه اذا
لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب
فلا يثبت العتق بطريق الاستعارة جواب اشكال وهو ان يقال
سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة
من وصف مشترك فبينه بقوله اذ كل منهما اسقاط يبنى على السراية
واللزوم اعلم ان التصرفات الشرعية اما اثباتات كالبيع والاجارة
والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن
القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت

وهو ان السبب اذا كان سببا محضا ولا يصح الطلاق على المسبب
يصح اطلاق السبب عليه المتعة

٨ اي دليلنا

١٥ في المجاز والاستعارة

الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض او بالنزوم عدم قبوله الفسخ
والثاني لا يثبت بطريق الاستعارة ايضا لما قلت لا تنافي بل الفسخ بكل وجه
بل يعني المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه اى بين الطلاق
والعتاق في معنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح
والاعتاق اثبات القوة الشرعية قال في المنقولات اعتبرت
المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطير اذا
قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر
اذا ادركت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة فان
قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة على ما عرف في مسئلة
تجزي الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجدت المناسبة
المجوزة للاستعارة بينهما قلنا نعم يعني ان الاعتاق ازالة الملك
عند ابي حنيفة في مسئلة تجزي الاعتاق لكن بمعنى ان التصرف
الصادر عنه من المالك هي اي ازالة الملك لا بمعنى ان الشارع
وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة
اي يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه
له فيرد على هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات
القوة المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك فانه ما اثبت قوة
فاجاب بقوله فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه وهو
ازالة الملك فيكون اي مجازا في الاسناد كما في انبت الربيع البقل

اى العتق بلفظ طلاق

او يطلق اي الاعتاق عليها اي على ازالة الملك مجازا فقوله
اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب

قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وان قيد بالحرمة حتى لو كان عبدا

الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض او بالتلازم عدم قبوله الفسخ

الى العتق بلفظ الطلاق واما انه لا يثبت بطريق الاستعارة فلما قلنا لانهما قالح بكل وصف

[illegible]

مورد باعتبار وضعه لبيان التقسيم الاربع اجمالا وفي تفصيلهم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان اول ما في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل هو فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان او خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى ان التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ اولا المعنى ظهورا وخفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمؤول لانه ان دل على معنى واحد على الانفراد وهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المؤول والا فهو المشترك والمصنف اسقط المؤول عن درجة الاعتبار وادرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما ان يحتمل التاويل او لا فان احتمل التاويل فان كان ظهور معناه بمجرد صيغته فهو الظاهر والا فالنص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي

[illegible]

ازالة الملك فيكون اجازة الاسباب كما في انبت الربيع البقل

او يطلق اي الاعتاق عليها اي على ازالة الملك مجازا فقوله اعتق فلان عبده معناه ازال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وحينئذ يكون المجاز في المفرد فقوله او يطلق عطف على قوله فيستند فان قيل ليس مجازا هذا اشكال على قوله او يطلق عليها مجازا اي ليس اطلاق اسم الاعتاق على ازالة الملك بطريق المجاز بل هو اسم منقول اي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية قلنا منقول في اثبات القوة المخصوصة لا في ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك بناء عليه اي على ما سبق وهو ان الطلاق هو رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية انما تستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك لا لفظ الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق ما هو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد ولا يطلق بحيث ان الاعتاق ما هو فالجواب اعلم ان هذا الجواب لا يليق بهذا الايراد فان هذا الايراد بل يبطل الاستعارة بوجه آخر وهو ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد وليست اي ازالة الملك لازمة لها اي لازالة القيد فلا يصح استعارة هذه اي ازالة القيد لتلك اي لازالة الملك بل على العكس فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد كالاسد للشجاع وكذا اجازة البخ عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا

نعني انه شهر ابراهيم بيعل [illegible] بعقد [illegible] تمويع

يثبت البيع ينعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب
لملك المنفعة وهذه المسئلة مبنية على الاصل المذكور وهو ان
الشيء اذا كان سببا محضا فصح اطلاقه على المسبب دون العكس
ولا يلزم عدم الصحة فيما اضيف الى المنفعة جواب اشكال وهو
ان يقال اذا صح استعارة البيع والهبة للاجارة ينبغي ان يصح عقد الاجارة
بقوله بعت منافع هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا
اللفظ فقوله لان ذلك ليس لفساد المجاز دليل على قوله ولا يلزم
وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة في اللفظ المذكور بل لان المنفعة
المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضيف الاجارة اليها لا يصح فكذا
المجاز عنها فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين
تقوم مقام المنفعة في اضافة العقد ثم اعلم ان في الانعقادات المذكورة
وهي النكاح بلفظ الهبة والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك
بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة
ليست سببا لملك المتعة الذي يثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ
على مباين معناه لاشتراك بينهما في اللازم وهو الاستعارة ثم انى
لا يثبت العكس لما ذكرت ان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد
واما مثال البيع والملك فصحيح واعلم انه يعتبر السماع في انواع العلاقة
لا في افرادها فان ابداع الاستعارة اللطيفة من فنون البلاغة وعند
البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل

والبيع والطلاق بلفظ العتق

دون

دون غيره قلنا لا اشتراط المشابهة في خصوص الصفات **مسئلة**
المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند ابي حنيفة وعندهما في
حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للاكبر سنا منه في اثبات الحرية
خلف عن هذا التكلم به في اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من
حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن
ثبوت البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم
ثبوته لعارض فيعتق عنده لا عندهما اتفق العلماء على ان المجاز
خلف عن الحقيقة اي فرع لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق
التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ
بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي
يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند ابي حنيفة
في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بان لفظ هذا ابني خلف
عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى
بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى
بطريق الحقيقة وبعضهم فسروه بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية
خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني
اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح في المعنى مفيد للغرض فان
لفظ هذا ابني خلف عن هذا حر اي قائم مقامه والاصل وهو هذا
حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني اليق بهذا المقام

اذا اريد به الحرية

لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكره
والخلاف الا في جهة الخلفية يعني انه لا يكون الخلاف فيما هو الاصل
وفيما هو الخلف بل الخلاف في يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما
هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في
حق الحكم اي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي وعند ابي حنيفة هذا
اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين
الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم و
عنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن
هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية والامر ليس كذلك
ان فخر الاسلام هو قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر
موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد ذلك وتعذر
العمل بحقيقته اي بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ
وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي مخصوص بان هذا ابني فاما هذا
حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني
ومراده النبوة الى صل الخلاف انه اذا استعمل اللفظ واريد به المعنى المجازي
هل يشترط امكان الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث
لو كان يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ
من حيث العربية لهما ان في المجاز ان ينتقل ذهن من الموضوع له
الى لازمه فان الثاني اي اللازم موقوف على الاول اي الموضوع له لكون

اللازم

اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالحقيقة في حق
الحكم فلا بد من امكانه اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع

بالخلفية ٣

... من حيث العربية يكفي صحة
اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول وان امتنع ارادته فلم

لا مرية لاحد فيها ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكر ...
في الخلاف الا في جهة الخلفية فحاصله لا يكون الخلاف فيما هو الاصل
في ... [illegible] ... حتى يكون في جهة الخلفية فقط فعنده

الى لازمه فالثاني اى اللازم موقوف على الاول اى الموضوع له فيكون

اللازم

اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالحقيقة في حق
الحكم فلا بد من امكانه اى امكان الاول وهو المعنى الموضوع
له لتوقف المعنى المجازى عليه وانه هو بناء على الاصل المتفق عليه
ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل كما في مسئلة مس
السماء فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة
المسئلة انه حلف بقوله والله لامس السماء يجب الكفارة
لان الكفارة خلف عن البر ففي كل موضع يمكن البر ينعقد
اليمين ويجب الكفارة وفي مس السماء البر وهو مس السماء
ممكن في حق البشر كما كان للنبي صلى الله عليه وسلم وان
حلف لا شربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يجب
الكفارة لان الاصل هو البر غير ممكن فلم ينعقد فهاتان
المسئلتان والفرق الذي بينهما وان لم يذكر في المتن
مسئلة الكوز لان المعتاد في الكتب ذكرهما معا فكل منهما
ينبئ عن الآخر قلنا موقوف على فهم الاول لا على ارادة
اذ لا جمع بينهما اى بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقي
والمجازى فيهما اى في الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة
الاول لا يجب امكان الاول وحيث توقف على فهم الاول
وفهم الاول مبني على صحة اللفظ من حيث العربية يكفي صحة
اللفظ من حيث العربية فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم

بالحقيقة ٢

ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه فان هذا المعنى لازم
للبنوة فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين
ولا يعتق بقوله يا ابني لانه لاستحضار المنادى بصورة الاسم
بلا قصد المعنى فلا تجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة
تقع اولا في المعنى وبواسطته في اللفظ فيستعار اولا الهيكل
المخصوص للشيء ع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ
الاسد للشيء ع ولاجل ان الاستعارة تقع اولا في المعنى
لا تجري الاستعارة في الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى كحاتم
ونحوه ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع له فان قيل قد ذكر في
علم البيان ان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ نحو زيد اسد
لان زيدا اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلته لانه دعوى
امر مستحيل قصدا لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر
وانما يكون الاستعارة اذا حذف المشبه نحو رأيت اسدا يرمي
وان كان هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود
فان القصد الى رؤية شخص فعلى هذا لا يكون هذا ابني
استعارة قلنا ان الاستعارة عند علماء البيان ذكر معنى
الحقيقي في الشيء لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظا
ومعنى فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد اسد
ليس باستعارة عندهم بل تشبيه بغير آلته بناء على الدليل الذي

ذكر

المبتدأ لو يستعمل [illegible] حقيقي او ان كان الخبر مبتدأ [illegible]
اما اذا كان الاسم مشتقا فلا يستلزم قلت الحق انه نحو الحال ما كنت
فلا يجوز في الاعلام الا [illegible] ولو في المشتق ت وحينئذ في خبر المبتدأ
وهذا ابني اسم مشتق لان معناه مولود مني فيجوز فيه الاستعارة
فانه من قبيل قولك الحال ناطقة وعلم انهم يسمون الاستعارة

ذكره الشارح فعلى هذا لا يكون هذا مبنيا على الاستعارة بل يكون
تشبيها وفي التشبيه لا يتحقق فعلم من هذا انهم لا يجوزون
الاستعارة اذا كانت مستقرة لدعوى امر مستحيل قطعا
قصدا وهذا عين مذهبهما ان شرط صحة المجاز امكان المعنى
الحقيقي قلت هذا في الاستعارة في اسماء الاجناس وتسمى
استعارة اصلية لانه يلزم قلب الحقائق لا في الاستعارة
في المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال او حال
ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب
الحقائق وهذا اي من هذا القبيل هذا الذي ذكر ان زيدا
اسد ليس باستعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع في خبر
المبتدا اي هو مخصوص بالاستعارة في اسماء الاجناس اما
نحو الاستعارة في المشتقات فانه يجري في خبر المبتدا عند علماء
البيان كما يقال الحال ناطقة اي دالة استعير الناطق للدالة
وهذه الاستعارة في خبر المبتدا وفرقهم ان الاستعارة في خبر
المبتدا او يستلزم قلب الحقائق اذا كان خبر المبتدا اسم جنس
اما اذا كان اسما مشتقا فلا يستلزم قلب الحقائق نحو الحال ناطقة
فلا تجوز في اسماء الاجناس وتجوز في المشتقات وحينئذ خبر المبتدا
وهو اسد اسم مشتق لان معناه هو مولود ومعنى فيجوز فيه الاستعارة
فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة وعلم انهم يسمون الاستعارة

أي مذهب علماء البيان

لكن ليست في اسماء الاجناس بل في اسم المشتق فيجوز ان يقع في خبر المبتدا

قال العصام في روية هنا فعلى هذا لا يكون هذا مبنيا على
الاستعارة اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى
الحقيقي في الشيء لاجل المبالغة في التشبيه مع طرح المشبه لفظا
ومعنى فان الاستعارة لا تجري في خبر المبتدا عندهم فقولهم زيد اسد
ليس باستعارة عندهم بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذي

ذكر

لان الاستعارة التي تقع فيها تبعية م

في اجراء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة في الافعال
والاسماء المشتقة استعارة تبعية وفرعها في المشتق منه
وسيأتي قريبا ويجب ان يعلم ان الجواب الذي اورده
في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة
على ذلك لا يليق الواهية وذلك لان قولهم زيد اسد ليس باستعارة
مع ان قولهم رايت اسدا يرمي استعارة ليس بقوي والفرق
الذي ذكره في المتن ان زيدا اسد دعوى امر متخيل قصدا الخ
بخلاف رايت اسدا يرمي لا شك انه فرق واه وما ذكره
بعد ذلك ان في اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة وفي غير
المبتدا وتجري في اسماء المشتقة اضعف من الاول وقبح
لان الاول يفضي الى قلب الحقائق دون الثاني او هو اوهن
من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستعارة
اولى من قولهم زيد اسد في الذي اوجب ان احدهما استعارة
والاخر ليس باستعارة وانما لم نذكر هذه الاعتراضات في
المتن لعدم الاحتياج اليها لان قولهم الحال ناطقة ليس
استعارة بالاتفاق على ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط
لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات
واسماء الاجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات
فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي

مسئلة

مورد فوائد انها

مورد ان يعض في التاج الانقضاض بيقيدان بها ولعل المحي زعم قوله فوجدا
فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه سبيه ان الانقضاض في اصل الوضع بمعنى الانقطاع
والسقوط وهنا كمعنى القلع والاسقاط اذ الظاهر تعلق ارادته بعض نفسه كقوله
فاقامه ويمكن ان يقال ان المراد ان ينقض الجدار بنفسه يتعلق في لا مجاز واما قوله
انا لما طغى الماء حملناكم في الجارية فقرينة المجاز ان الطغيان ازيد دركه
فعل ومراد المجاز ان اصل الالال التي وهو العز الطريق
الاختيار والمراد هنا كالتي وهذا لا علم الا
سرح السرح

مسئلة قال بعض ان الشيء فيه لعموم للمجاز لانه يكفي
[illegible]

لان الاستعارة انما تقع
فى ...

فى اخر الاحد بحا استعارة اصلية والاستعارة فى الافعال
والاسماء المشتقة استعارة تبعية وقد علم والمنتهى منه

مسئلة

هو وتريد ان ينقض فى التاج الانقضاض سقوط بنا ولعل المجاز قوله تعالى فوجدا
فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه سبب ان الانقضاض فى اصل الوضع بمعنى الانقطاع
والسقوط وهنا كتعين القطع والسقوط اذ الطلب يتعلق ارادته بفعل لغير ...
فاقامه ويمكن ان يكون ان المراد ان ينقض الجدار يقصد يعلم انه مجاز ...
انا لما طغى الماء حملناكم فى الجارية فقرينة المجاز ان الطغيان ...
فعل دمه المجاز ان الاصل الا التجاوز ...
الاختيار والمراد هنا التجاوز ...
صح الرح

مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضرورى
يصار اليه توسعة فيتقدر بقدر الضرورة قلنا لا ضرورة
فى استعماله لانه انما استعمل لاجل الداعى الذى يأتى من
بعد والكلام يجيء الضرورة فى استعماله بل يكون معنى الضرورة
انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقى فاذا
لم يمكن فعلى المجازى فهذه الضرورة لا تنافى العموم بل
العموم انما يثبت ان استعمل المتكلم الكلام واراد
به المعنى العام فلا مانع لهذا لانه ما وجد فى الاستعمال
ضرورة وهو احد نوعى الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس
فى الحقيقة وهو فى كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد ان ينقض
فاقامه وقوله تعالى لما طغى الماء والله تعالى متعال عن العجز والضرورة
نظيره قوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع
بالصاعين وقد اريد به الطعام اجماعا فلا يحتمل غيره عندنا
ذكر الصاع واريد به ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال مسئلة
لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقى والمجازى حتى ان المتبوع
على اصل التابع فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا اوصى
لمواليه اعلم ان لفظ الموالى حقيقة فى الموالى الاسفل وهو
المعتق مجاز فى معتق المعتق واذا اوصى لمواليه لا يستحق
معتق المعتق مع وجود المعتق وكذا اذا اوصى لاولاد فلان

اوصى له

او لا ابنا له وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بني
بنيه اما دخول بني البنين في الامان في قوله تعالى آمنونا على اولادنا
فلان الامان يحقن الدم فيبنى على الشبهات وفي هذه المسألة
روايتان والخبز او غيره الخمر لقوله عليه السلام من شرب الخمر
فاجلدوه ولانه ان اريد بها ما وضعت له ولا المس باليد لقوله
تعالى او لامستم النساء لان الوطي وهو المجاز مراد بالاجماع
ولا جمع بينهما بالحنث حافيا او متنعلا في لا يضع قدمه في
دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فيه احترز
باب عموم المجاز اعلم انه قد ذكر بها مسايل يتوهم انا جمعنا
فيها بين الحقيقة والمجاز واولها اذا حلف لا يضع قدمه في
دار فلان يحنث اذا دخل حافيا او متنعلا او راكبا والدخول
حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فقوله لا يضع
متعلق بقوله لا جمع بينهما وانما يحنث على المعنى المجازي
لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد ان ينام ويضع القدمين
في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف
صار عبارة عن لا يدخل وكذا اي من باب عموم المجاز قوله
لا يدخل في دار فلان يراد به نسبة السكنى فان قيل ينبغي ان
لا يحنث اذا كان الدار ملكه ولا يكون ساكنا فيها قلت
المراد نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة اي يراد بطريق

المجاز

المجاز بقوله الصحيح فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى
اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان
ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها وهي تعم الملك والاجارة والعارية
لا ان نسبة الملك حقيقة وغيرها مجاز اي لا يراد نسبة الملك
بطريق الحقيقة وغيرها اي الاجارة والعارية بطريق المجاز
حتى يلزم الجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز ولا بالحنث
عطف على قوله بالحنث في قوله ولا جمع بينهما بالحنث اذا
قدم نهارا او ليلا في امرأته كذا يوم يقدم زيد لانه يذكر للنهار
وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره متحرفا لقتال
الاية اذا قال لامرأته انت طالق يوم يقدم زيد يحنث ان
قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة في النهار ومجاز في الليل
فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل على
قوله ولا بالحنث والهاء في لانه يرجع الى اليوم والمراد
باليوم في الآية الوقت فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما
يراد به الوقت مجازا فاحتيج الى ضابط يعرف به في كل
موضع ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت والضابط
وهو قوله فاذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير الممتد
فللوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في
يقتضي كونه اي كون ظرف الزمان معيارا له اي للفعل

والمراد بالمعيار ان الظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم
وهذا البحث كله يأتي في كلامه في فصل الحروف المعاني فان امتد
الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان النهار اولى
وان لم يمتد اي الفعل كوقوع الطلاق ههنا اي في نحو قوله انت
طالق يوم يقدم زيد لا يمتد المعيار فيراد به الآن اذ لا يمكن
ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك
الآن جزءا من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره
ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن
سواء كان الآن جزءا من النهار او من الليل ولا يحنث
عطف على قوله يحنث الذي سبق باكل الحنطة وما يتخذ منها
عندهما في لا ياكل من هذه الحنطة لانه يراد بها ما يتضمنها
عادة فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول ابي حنيفة ومحمد رح على
مسئلة امتناع الجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز فيمن
قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين انه نذر ويمين
هذا مقول القول حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه نذرا
والكفارة لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف واذا كان نذرا
ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ
حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين
بموجبه هذا دليل على قوله ولا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه

بقوله

انت ... فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انه لم
ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاء لا يمكن ان يثبت
للازم المعنى المجازي والحقيقي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء يراد
او لم يراد والمجازي ان اراد وهذه المسئلة ينقسم الى ما
فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين

هذا معقول القول حتى لو لم يقم يجب القضاء لكونه نذرا
والكفارة لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف واذا كان نذرا
ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ
حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه نذر بصيغته يمين
بموجبه هذا وليس على قوله ولا يرد ثم اثبت انه يمين بموجبه.

بقوله

بقوله لان ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين
بقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان في شراء القريب
شراء بصيغته تحرير بموجبه فان قيل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة
والمجاز بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام يمين
والمراد بالموجب المعنى اللازم المتاخر فدلالة اللفظ على اللازم
لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص
يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون
مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي يستعمل ويراد به لازم الموضوع
له من غير ارادة الحقيقة وههنا وقع في خاطري اشكال وهو انه
يرد عليه انه ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو اليمين
كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو وان لم يكن موجبه
يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال
لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت
النذر بصيغته واليمين بارادته لان الكلام موضوع للنذر وهو
اثر فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب انه يسلم
ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الاثر آت يمكن ان يثبت
للكلام المعنى المجازي والحقيقي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء يراد
او لم يرد والمجازي ان اراد وهذه المسئلة تنقسم الى ما
فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر مع نفي اليمين

كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر

ويمين اما النذر فبالصيغة ولا تأثير للارادة فيها نواهما واما اليمين

فبالارادة وان نوى اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي

اورده اشكالا وهو قوله فان قيل يلزم ان يثبت النذر ايضا

اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة فيجب

ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله قلنا لما نوى

مجاز فلغى حقيقته فيصدق ديانة لان هذا حكم ثابت بينه وبين

الله تعالى فاذا لغا النذر يصدق بينه وبين الله تعالى ولا دخل

للقضاء فيه حتى يوجب القاضي ولا يصدق قضاء نظيره بخلاف الطلاق

والعتاق فانه اذا قال اردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقة

لا يصدق في القضاء لان هذا حكم فيما بين العباد وقضاء القاضي

اصل فيه **مسئلة** لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا

او حسا او عادة او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة

الحال نحو يمين الفور او معنى من المتكلم نحو قوله واستفزز من استطعت

منهم فانه تعالى لا يأمر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا الكلام

كقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام

وهو قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا الآية يخرجه من ان يكون

للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير

خارج فاما ان يكون لبعض الافراد اولوية كما ذكرنا في التخصيص

او لم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان

لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان

غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والاثم

والثاني الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صدق عزيمته

والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ بماء نجس بلا

وضوء لم يجز في الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته

ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم

اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم

له فاذا ثبت احدهما وهو النوع الاول من الحكم وهو الثواب

اتفاقا لم يثبت الآخر اي النوع الآخر وهو الجواز ونحو لا يأكل

من هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه

البئر حتى اذا استف او كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه في دار فلان

وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة يصرف الى الجواب بلا

معناه الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الافراد

والاقرار اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اي

لا يكون معنى في المتكلم اي صفة له ولا يكون من جنس الكلام

او يكون في المتكلم او يكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة

التي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون

المجاز فيه بل يكون في كلام آخر اي يكون ذلك اللفظ الذي رجع

قرينة

دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل عن
هذا الكلام او شئ منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا
القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد اولى كما ذكرنا في
التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد ناقصا
او زائدا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك
لي حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون
هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو
غير المكاتب او لم يكن بعض الافراد اولى فانحصرت القرينة
في هذه الاقسام فان قيل قد جعل في فصل التخصيص كون بعض
الافراد اولى من قسم المخصص غير الكلام وههنا جعل من قسم القرينة
اللفظية فما الفرق بينهما قلت المراد بالمخصص الكلامي ان الكلام
بصريحه يوجب في بعض الافراد حكما مناقضا ظاهر الحكم بوجبه
العام فكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا فيكون بعض
الافراد اولى بكونه مخصصا غير كلامي بهذا التفسير وههنا نعني
بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ باي طريق كان ان الحقيقة
غير مراده وفي كل مملوك لي حر يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب
فيكون القرينة لفظية فعجبا الى الامثلة المذكورة في المتن
فكل قسم من الاقسام نظيره مذكور عقيب ذلك القسم لكن لم يذكر
في كل حال ان القرينة مانعة من ارادة الحقيقة عقلا

او حسا او عادة او شرعا فنبين ههنا هذا المعنى ففي يمين الفور
كما اذا ارادت المرأة الخروج وقال ان خرجت فانت طالق يحمل
على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى
الحقيقي الخروج مطلقا وفي قوله تعالى واستفزز القرينة تمنع
الحقيقة عرفا عقلا وكذا في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر لان التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد
من قوله تعالى انا اعتدنا ممتنع وفي قوله طلق امرأتي ان كنت
رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا وفي قوله الاعمال بالنيات غير مراد
عقلا وفي قوله لا ياكل من هذه النخلة والدقيق حسا وفي لا ياكل
من هذه الشجرة عرفا وفي لا يضع قدمه عرفا وفي الاسماء
المنقولة اما عرفا عاما او خاصا او شرعا وفي التوكيل بالخصومة
شرعا فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقي ممتنع في قوله لا ياكل
من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم اكلها وهو غير
ممتنع حسا بل اكلها كذلك قلت اليمين اذا دخلت في الحظر كانت
للمنع فموجب اليمين ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون ماكولا
حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على اول المسئلة
وهو قوله لا بد على زمن قرينة قوله فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة
والمجاز متعارفا فعند ابي حنيفة رح المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك
الا ضرورة وعندهما المعنى المجازي اولى ونظيره لا ياكل

من هذه الجهة يعرف ان الضم عنده وعندهما الى الكل ما فيها
وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته
وهي أكبر سنا منه او معروفة النسب هذه بنتي اما الحقيقة
اي المعنى الحقيقي وهو النسب في الفصل الاول اي في الاكبر
سنا منه فظاهر وفي الثاني فلانها اي الحقيقة والمراد المعنى
الحقيقي اما ان يثبت مطلقا اي في حقه وفي حق من اشتهر النسب
وينفي ممن اشتهر منه ولا يمكن هذا اي ثبوت النسب من المدعي
والنفي عنه ممن اشتهر منه لانه يثبت ممن اشتهر منه او في حق
نفسه فقط اي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط
بان يثبت منه من غير ان ينفي ممن اشتهر منه وذا متعذر
اي الثبوت في حق نفسه فقط لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير
فلا يكون اي تكذيب الشرع على المدعي اقل من تكذيبه نفسه
والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق فانه لا يحتمل
التكذيب بالرجوع واما المجاز عطف على قوله واما الحقيقة والمراد
ان المعنى متعذر وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا
اي بلفظ هذه بنتي مناف لملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه
بيانه انه ان يثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخ اما ان يثبت التحريم
الذي يقتضي صحة النكاح السابق او التحريم الذي لا يقتضيها
والثاني منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتي

يكون

يكون لغوا فعلم انه ان يثبت التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة
النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك
الفرض محال لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح
السابق فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح
واعلم ان تقرير فخر الاسلام على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان يثبت
في حقه وفي حق من اشتهر منه وذا غير ممكن او في حقه فقط ثم هذا
اما ان يثبت في حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه او في
حق التحريم وذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذي يثبت بهذا مناف لملك
النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فكذلك للمنافات ايضا والفرق
بين التحريم الاول والثاني ان المراد بالاول ما يثبت بدلالة الالتزام
فان ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثاني ما يثبت بطريق
المجاز فان لفظ السقف اذا اريد به الموضوع له دال على الجدار
بطريق الالتزام ولا يكون هذا مجازا بل انما يكون مجازا
لو اطلق السقف واريد به الجدار فاقول لا حاجة
الى قوله اما ان يثبت في حق النسب في حق التحريم لان الموضوع له
ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التحريم بطريق
الالتزام لعدم ثبوت الاصل وهذا الترديد يكون قبيحا في الدليل الذي في
الثاني لان التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح
بل الدليل الثاني هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم انه لم يثبت

الثاني

التجريم يجب الا بطريق المجاز فاستعذر رايضا المنافات المذكورة
ولو رد وهذا الوجه وهو انه يثبت التجريم فاما ان يثبت بطريق
الالتزام وهو ممتنع لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب او بطريق
المجاز وهو ايضا ممتنع للمنافات المذكورة لكان اخصر مسئلة الداعي
الى المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى عدة اشياء المستعار منه
وهو الشكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار
وهو لفظ الاسد والعلاقة وهي الشجاعة والقرينة الصارفة
من ارادة المعنى الحقيقي الى ارادة المعنى المجازي وهو يرمي في
رايت اسدا يرمي والامر الداعي الى استعمال المجاز فانك اذا اردت
ان تخبر عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول رايت شجاعا فاذا
قلت رايت اسدا فلا بد ان يوجد امر يدعو الى ترك استعمال ما هو
الاصل في المطلوب واستعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز وذلك
الداعي اما لفظي واما معنوي فاللفظي اختصاص لفظه اي
لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ
الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه او صلاحيته
للشعر اي اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا
وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا او السجع فان كان السجع دالا
مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد يستقيم في السجع لا لفظ الشجاع
او اصناف البدايع كالتجنيس ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ

المجاز

المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك هنا مجاز لما
يستعمل الى اشد الشرك فان بينهما شبهة الاشتقاق او معناه
اي اختصاص معناه فمن هنا شرع في الداعي المعنوي كالتعظيم
كاستعارة اسم ابي حنيفة لرجل عالم او التحقير كاستعارة الكلب
وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب او الترهيب اي
اختصاص معنى المجاز بالترغيب او الترهيب كاستعارة
ماء الحياة لبعض المشروبات ليرغب السامع او استعارة
سم لبعض المطعومات ليتنفر السامع او زيادة البيان اي اختصاص
معنى المجاز بزيادة البيان فان قولك رايت اسدا يرمي ابلغ
في الدلالة على الشجاعة من قولك رايت شجاعا فان ذكر الملزوم
بينة على وجود اللازم وفي المجاز اطلق اسم الملزوم على اللازم
فاستعمال المجاز يكون دعوى بالبينة واستعمال الحقيقة يكون
دعوى بلا بينة او تلطف الكلام بالرفع عطفا على قوله اختصاص
لفظه اي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة
بحر من المسك موجه الذهب للفحم فيه جمر موقد فيفيد لذة
تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهيم
او مطابقة تمام المراد بالرفع عطفا على قوله او تلطف الكلام
اي الداعي الى المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان
يكون مقتضاه مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة او

لفظ

نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على
معانيها يكون على نهج واحد فاذا حاولت ان تؤدي المعنى
بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلا بد ان يستعمل
لفظ المجاز فان المجاز ذاته متكثرة بعضها اوضح دلالة
وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة المجاز اوضح من دلالة
لفظ الحقيقة بل المجاز يخل بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة
ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه امرا عجيبا كان
اشهر الجهة المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له
معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم
بينة على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة التفهم يولد
هذا المعنى ويمكن ان يكون معناه ان تؤدي بعبارة لسانه
كما في قلبه فان تك اذا اردت وصف الشيء بالسواد على مقدار
مخصوص فاصل المراد ان يصفه بالسواد وتمام المراد ان يصفه
بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد لكن
لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلا بد ان يذكر شيئا
يوجد فيه السواد بتلك الكمية سواده فيشبه به او يستعار له لتبيين
تمام المراد وغير ذلك بالرفع اي يكون الداعي الى المجاز غير
ما ذكرنا في هذا المواضع مما ذكرناه في مقدمة كتابه الوشاح
وفي فصل التشبيه والمجاز فانه قد ذكر شيئا في مقدمته وفي فصل

التشبيه

التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه يكون غرضنا كالاستعارة
ايضا وفي فصل المجاز ان المجاز ربما يكون مفيدا وربما يكون
مفيدا ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه وربما يكون مفيدا
ويكون فيه مبالغة في التشبيه كالاستعارة **فصل** قد تجري
الاستعارة التبعية في الحروف ذكر علماء البيان ان الاستعارة
على قسمين استعارة اصلية وهي في الاسماء الاجناس واستعارة
تبعية وهي في المشتقات والحروف وانما قلنا انها تبعية لان
الاستعارة في المشتقات لا تقع الا تبعية وتوقعها في المشتق منه
كقولك الحال ناطقة اي دالة فانه استعير الناطق للدال تبعية
استعارة النطق للدلالة وكذا الاستعارة في الحروف فانه
فان الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحروف فتقع فيه
اي في الحروف كاللام مثلا فيستعار آلة التعليل للتعقيب
فان التعقيب لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة
فيراد بالتعليل التعقيب بها عم من ان يكون تعقيب العلة او المعلول
وغيره ثم بواسطتها اي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب استعار
اللام له اي للتعقيب نحو قوله لدوا للموت وابنوا للخراب فانما
كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت
فاستعمل لام التعليل واريد ان الموت واقع بعد الولادة
قطعا بلا تخلف ووقوع المعلول عقيب العلة وهذا ابناء على ان

الاول فيه

اللام يدخل في العلة الغائية وهي الغرض ولا شك انه معلول
للعلة الفاعلية فعلم ان اللام الداخلة في الغرض داخلة
حقيقة على المعلول وههنا نذكر حروفا تشتد الحاجة اليها
وتسمى حروف المعاني منها حروف العطف الواو لمطلق
العطف بالنقل عن ائمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها
وهي بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين
فانه يمكن جاء رجلان ولا يمكن هذا في رجل وامرأة فاحتيج
واو العطف وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع
بينهما فلهذا لا يجب الترتيب في الوضوء واما في السعي بين
الصفا والمروة فيجب الترتيب لقوله عليه السلام ابدءوا بما
بدأ الله تعالى لا بالقران فان كونهما من الشعائر لا يقتضي
اي الترتيب فقوله عليه السلام ابدءوا بما بدأ الله تعالى لا يدل
على ان بداية الله تعالى موجبة لبداءتكم لكن تقديمه في القران
لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم او الاهمية او غيرهما ولا شك ان
هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في الحقيقة
بما لا يخلو له من وحي غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله
عليه السلام ابدءوا وزعم البعض انه للترتيب عندهما
وللمقارنة عنده بما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثنتين
عندهما فان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق

قوله

فرد البعض بالمنع والنقض والحل اما المنع فلانه لا يلزم من ثبوته المقارنة او الترتيب في مورد
استعمال الواو كونه مستفادا من الواو ولان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا اي الا في
ضمن الترتيب والمقارنة واما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده وللمقارنة عندهما لما
انتقوا على وقوع الواحدة في انت طالق وطالق وطالق قبل الدخول بها والثلث في انت طالق وطالق وطالق
ان دخلت الدار بالاتفاق واما الحل

اي قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية لحمله
للترتيب بهكذا او وضع المسئلة في اصول شمس الائمة واما
فخر الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل امتين
من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج لا حاجة
الى التقييد به وعلى تقدير التقييد به لا بد ان يقبل النكاح

معولا وبغير اذن الزوج

بهذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وان الوجوب في الحقيقة
بما لا حج له من وحي غير متلو وما نسبة الى علمنا بقوله
ابدأ بدءوا وزعم البعض انه للترتيب عند ابي حنيفة
وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلث
عندهما فان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق

قوله

لغير المدخول بها وهذا اي زعم ذلك البعض باطل بل الخلاف
راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط
بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز
عند الشرط وفي المنجز لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما
تقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا اي
لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا
كرر ثلاث مرات مع غير المدخول بها قوله ان كلما دخلت
الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلث كذا ههنا ولو
قدم الاجزئة اي قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق
وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث اي اتفاقا لانه
اذا قال ان دخلت تعلق به الاجزئة المتوقفة دفعة
فان قيل اذا تزوج امتين بغير اذن مولاهما ثم اعتقهما
المولى معا صح نكاحهما وبكلامين اي قال اعتقت هذه
ثم قال للاخرى بعد زمان اعتقت هذه او بحرف العطف
اي قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فجعلناه
للترتيب هكذا وضع المسئلة في اصول شمس الائمة واما
فخر الاسلام فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل امتين
من رجل بغير اذن موليهما وبغير اذن الزوج لا حاجة
الى التقييد به وعلى تقدير ان يقيد به لا بد ان يقبل النكاح

فضولي آخر من قبل الزوج اذ لا يجوز ان يتولى الفضولي
الواحد طرفي النكاح وقد قيد في الحواشي كون نكاح الامتين
بعقد واحد اتباعا على لوضع المسئلة في الجامع الكبير وكذا قيد
لنا اي المقيد به انما يحتاج الذي يحتاج تقييده لانه يختلف
بكونه بعقد واحد او بعقدين وفي الجامع الكبير قيد المسئلة
بعقد واحد لانه نعلم كثيرا من المسائل في بيكه واحد
وبعض تلك المسائل يختلف بالعقد الواحد وبعقدين
كما اذا كان نكاح الامتين برضاء المولى ورضائهما
دون رضاء الزوج فان هذه المسئلة يختلف بالعقد
الواحد وبعقدين فلاجل هذه الاغراض قيد بعقد واحد
وان اردت تفصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير وان
زوجهما الفضولي اختين بعقدين فاجاز بها متفرقا
بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اي قال اجزت
نكاحهما او بحرف واحد العطف اي قال اجزت نكاح هذه
وهذه بطلا اي بطل نكاح كل واحدة منهما لمعلقه للقران
وان قال اعتق اي في مرض موته هذا او هذا او هذا ولا
وارث له ولا مال سوى ذلك فان اقر متصلا عتق من
كل ثلثه وان يسكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف
الثاني وثلث الثالث لانه لما قال اعتق اي هذا

موقوفة

ويسكت

ويسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان
قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا ويسكت
فقد عطفه على الاول ومقتضيه ان يعتق نصف الثاني مع
نصف الاول لكنه لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما
قال وهذا مقتضيه عتق ثلث الثالث مع ثلث كل من الاولين
فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين لجمعه
للقران اي جمعهم حرف العطف فهي اذا اقر متصلا للقران
بمنزلة قوله اعتقهم اجمعا لانه لو لم يكن للقران بل يثبت
الترتيب كان تحقيقه لمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما
اعتقت الاولى لم تبق الثانية محلا ليتوقف فان نكاح الامة
على الحرة لا يجوز فلم تبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها
واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره
اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وههنا اي
الى ما بين المسئلتين كذلك اي آخر الكلام مغير لاوله اما
في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية يوجب بطلان
نكاح الاولى واما في الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق
هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب ان يكون
الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون
مغيرا لاول الكلام بخلاف الامتين اي في المسئلة الاولى

اي الواو

نكاحها على عتقها

اول

للاول

ليس آخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال اعتقت هذه وهذه
فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف اول
الكلام وفي مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف
وقد ذكر في الجامع الحصيري قد قيل لا فرق بين مسئلة الاثنين
ومسئلة الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة
وهو ان في مسئلة الاثنين قال هذه حرة وهذه حرة وفي
مسئلة الاختين قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه
افرد لكل واحدة منهما خبرا في مسئلة الاثنين فلا يتوقف
صدر الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف
حتى لو افرد هذا بطل نكاح الاولى ولو لم يفرد في الاثنين بان
قال اعتقت هذه وهذه عتقا معا وصح نكاحهما وقد تدخل
بين الجملتين فلا توجب المشاركة ففي قوله هذه طالق ثلثا
وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما تجب اي الشركة
اذا افتقر الآخر الى الاول فيشارك الاول اي آخر الكلام اوله
فيما تم به الاول بعينه اي بعين ما تم لا بتقدير مثله اي مثل
ما تم ان لم يمتنع الآتي وهو اي الكلام ممتنع ان يكون ما تم به الاول
متحدا في المعطوف والمعطوف عليه نحو ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق ليس للتكرار قوله ان دخلت
الدار فانت طالق فلا تقع الثلث عند ابي حنيفة رح بناء على خلافهما

التكرار

التكرار فانه يمكن ان تتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق
طالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو ان دخلت الدار
لا بتقدير مثله اي لا بتقدير شرط آخر حتى يصير كقوله ان
دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت
طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله او بتقديره اي بتقدير مثله وهو عطف
على قوله بتقدير مثله ان امتنع اي الآتي وهو نحو جاءني زيد
وعمرو ولا بد ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو وقال بعضهم اوجبوا
الشركة في عطف الجمل ايضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب
القران في الحكم وقالوا في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
لا تجب الزكوة على الصبي كما لا تجب الصلوة عليه لان
يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون الجمع
باحدهما عين المعطوف بالاخرى ولما لم يكن الصبي محلا
لقوله تعالى واقيموا الصلوة لا يكون محلا لقوله تعالى
واتوا الزكوة لكنا نقول انما لا تجب الزكوة على الصبي لانها
عبادة محضة والصبي ليس من اهلها وليس للقران في النظم
والقائل بوجوب الزكوة على الصبي يقول الخطاب بالصلوة
والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل خصصهم عن وجوب
الصلوة اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة اذ هي

حالية يكون اولى الوالي عنه وهذا فاسد عندنا الاشارة
راجعة الى اثبات الشركة في الجمل لان الشركة انما تثبت في
الجمل اذا افتقرت الثانية كما في ان دخلت الدار فانت طالق
وعبدي حر فيتعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة
في قوة المفرد في حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو
على اصلها وعطف الاسمية على الاسمية بخلاف وضرتك طالق
فان نظيرها الخبر بينهما دليل على عدم المشاركة في الجزاء لما ذكر
ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا
افتقرت الثانية الى الاولى فقوله وعبدي حر في قوله ان
دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يرد الاشكال لانها
جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغي ان لا يتعلق بالشرط
بل يكون كلاما مستانفا عطفا على المجموع فاجاب بانها
في قوة المفرد في حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مقتضاها
الجزاء في كونهما جملتين اسميتين فترجح كونها معطوفة على الجزاء
لا على مجموع الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء
يكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط لبعض الجملة وايضا الواو
للعطف والاصل في العطف الشركة فيحمل على الشركة ما امكن
وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبلها حقيقة
كما في المفرد او حكما كالجملة التي لم تكن اعتبرها في قوة المفرد

اي الاولى
لان الاصل في الواو الشركة وبينهما تناسب اذا عطف على الجزاء جملة
فهذه الجملة وان كانت تامة لكنها
في قوة المفرد في حكم الافتقار

فيحمل على الشركة ليكون الواو على اصلها جارية بقدر الامكان
اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا يحمل وهذا اذا كان المعطوف
جملة لا يكون في قوة المفرد كما يقول ان دخلت الدار فانت
طالق وضرتك طالق فلا يكون مفتقرة الى ما قبلها اصلا
كما في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة قالوا ويكون الجزء
الشبع والترتيب ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على الوجهين
لكن اظهار الخبر وهو طالق في قوله وضرتك طالق ترجح
العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على
الجزاء يكفي ان يقول وضرتك فقوله بخلاف وضرتك يرجع
الى قوله يتعلق العتق بالشرط ولهذا جعلت قوله تعالى
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لا قوله
واولئك هم الفاسقون اي ولاجل ما ذكرنا في قوله وعبدي
حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا في قوله وضرتك
طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء جعلنا
قوله تعالى ولا تقبلوا الخ فان قوله ولا تقبلوا جملة
انشائية مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة
وقوله واولئك هم الفاسقون جملة اخبارية وليس الائمة
مخاطبين بها فدليل المشاركة في الجزاء قائم في قوله ولا تقبلوا

ودليل عدم المشاركة قائم في اولك فعطفنا الاول على الجزاء
لا الآخر وثمرة هذا يأتي في آخر فصل الاستثناء والفاء للتعقيب
فلهذا تدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار
فانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد
تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتأهب وقد يكون المعلول
عين العلة في الوجود لكن في المفهوم غير نحو سقاه فارواه
ونحو لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه
وان قال بعت هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر يكون
قبولا بخلاف قوله هو حر ولو قال لخياط ايكفيني هذا الثوب
قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطع فاذا هو لا يكفيه يضمن
كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل
على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره ادّ الي الفا فانت
حر يعتق في الحال وكذا انزل فانت آمن واعلم ان اصل الفاء
ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يتعقب العلة وانما
تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون
علة غائية للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا يدخل على
العلة باعتبار انها معلول ومن ذلك قوله تعالى وتزودوا
فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر اذا ملك لم يكن ذا هبة
فدعه فدولته ذاهبة ونظيره كثيرة وانما قلنا يعتق في الحال

في الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يكون فانت حر
جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان
الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان يجعل الماضي
بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل
وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة
فلا كما تقول ان تأتيني اكرمتك ولا تقول ائتني اكرمتك
بل تحتاج ان يقال ائتني اكرمك فكذا في الجملة الاسمية تقول
ان تأتيني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم فكما
لا يجعل الماضي بمعنى المستقبل المضمر لا تجعل الاسمية بمعنى
المستقبل المضمر بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد
من المستقبل ومدلول الماضي قريب منه لاشتراكهما
في كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضي
بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بطريق الاولى وثم للترتيب
مع التراخي وهو اي الترتيب مع التراخي راجع الى التكلم
عنده اي عند ابي حنيفة والى الحكم عندهما فان قال انت
طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما يتعلق
جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها تقع الثلث
وان لم يكن تقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في
غير المدخول بها اي عند ابي حنيفة في غير المدخول بها اذا

قدم الجزاء وانما لم يذكر تقديم الجزاء لانه يأتي بعد ذلك في قوله وان قدم
الشرط فيدل على ان البحث السابق في تقديم الجزاء يقع الاول
اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال انت طالق وسكت
لان التراخي عنده اي في حق الكلام ويلغو الباقي لعدم المحل لان
المرأة غير مدخول بها وان قدم الشرط تعلق الاول وما نزل الباقي
اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت
فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق ولغي الثالث لعدم
المحل وفائدة تعليق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط
يقع الطلاق وفي المدخول بها اي ان قدم الجزاء ولم يذكره
للعذر السابق نزل الاول والثاني اي يقعان في الحال لعدم
تعلقهما بالشرط كانه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت
ولما كانت المرأة مدخول بها يكون محلا فيقع تطليقتان وتعلق
الثالث لقربه بالشرط وان قدم اي الشرط تعلق الاول ونزل
الباقي وهذا ظاهر وانما جعل ابو حنيفة التراخي راجعا الى الكلم
لان التراخي في الحكم مع عدمه في الكلم ممتنع في الانشاءات لان
الاحكام لا تتراخى عن الكلم فيها فمتى كانت الحكم متراخيا كان
الكلم متراخيا تقديرا كما في التعليقات فان قوله ان دخلت
الدار فانت طالق بمنزلة كانه قال عند الدخول انت طالق وليس
هذا القول في الحال تطليقا اي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند

الشرط

الشرط بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك
نحو جاءني زيد بل عمرو فلهذا قال زفر في قوله على الف
درهم بل الفان يجب ثلثة الاف لانه لا يمكنه ابطال الاول
كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا قلنا الاخبار
يحتمل التدارك وفي العرف نفي التفرقة والاشارة الى التدارك
اي التدارك في الاعداد بلكنة بل يراد به نفي الانفراد عرفا
نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل
الكذب اي الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك
تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب فقلنا تعقيب القول
بخلاف الانشاء اي لما لم يكن الانشاء محتملا الصدق والكذب
فلذا يقع الواحدة وقال ذلك اي قوله انت طالق واحدة
بل ثنتين لغير المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة لا يمكن التدارك ولا الابطال لكونه انشاء فاذا وقعت
لم تبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله
لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
بل ثنتين فانه يقع الثالث عند الشرط لانه قصد ابطال
الاول اي الكلام الاول وهو التعليق الواحدة بالشرط
واقرار الثاني بالشرط مقام الاول اي قصد تعليق الكلام
الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول ولا يملك

الاول اى بطال المذكور ويلك ظلف فى اى الافراد المذكور
فتعلق بشرط آخر اى تعلق الثانى وهو قوله ثنتين بشرط
آخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت فانت طالق
واحدة والثانى ان دخلت فانت طالق ثنتين فاذا
وجد الشرط تقع الثلث فصار كما اذا قال لا بل انت
طالق ثنتين ان دخلت الدار بخلاف الواو فانه للعطف
على تقرير الاول فتعلق الثانى بواسطة الاول كما قلنا
اى بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت فانت
طالق وطالق وطالق فان الواو عطف مع تقرير
الاول فتعلق الثانى بعين ما تعلق به الاول بواسطة
الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب
ولم يبق المحل لوقوع الاول لا يقع الثانى والثالث
كما قلنا فى حرف الواو ولكن للاستدراك بعد النفى اذا
دخل فى المفرد وان دخل فى الجملة يجب اختلاف ما قبلها
وما بعدها وهى بخلاف بل اعلم ان لكن للاستدراك فان
دخل فى المفرد يجب ان يكون بعد النفى نحو ما رايت زيدا
لكن عمروا فانه يتدارك عدم روية زيد روية عمرو وان
دخل فى الجملة لا يجب كونه بعد النفى بل يجب اختلاف
الجملتين فى النفى والاثبات فان كانت الجملة التى قبل

لكن

لكن مثبتة وجب ان يكون التى بعدها منفية وان كانت
التى قبلها منفية وجب ان يكون التى بعدها مثبتة وهى بخلاف
بل فى ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول
فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لى قط لكن لعمرو فان وصل
فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفى يحتمل ان يكون
تكذيبا للاقرار فيكون اى النفى ردا الى المقر ويحتمل ان لا يكون
تكذيبا لجواز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع فى يد
المقر فاقر انه لزيد فقال زيد هذا العبد وان كان معروفا بانه
لى لكنه كان فى الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك الظاهر
فيتوقف عليه اى على قوله لكن لعمرو بشرط الوصل لان بيان
التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا فى المتن انه بيان تغيير لان
ظاهر كلامه على الاحتمال الاول المذكور فى المتن وقد عرفت ان التغيير
صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت الحكم
فى الصدر ثم يخرج البعض وعلى هذا لو ان المقر له بدار بينة
اذا قال ما كانت لى قط لكنها لزيد فقال لزيد بائع منى او وهب
لى بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضى له القيمة للمقضى عليه
لانه اذا وصل فكانه تكلم بالنفى والاستدراك معا فثبت موصلا
معا وهو النفى عن نفسه وثبوت ملك زيد معا ثم تكذيب الشهود
واثبات ملك المقضى عليه لازم لذلك النفى فيثبت بعد ثبوت وجى

الكلام مبني وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد فيكون
حجة عليه اي على المقضي له لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان
اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله ترجح الاول البحث في هو
ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط ام لا اي يصح
ان يكون ما بعده تداركا لما قبله اولا فان صح يحمل على التدارك
والا فهو كلام مستأنف اي ان لم يتسق الكلام بان لا يصح ان يكون
ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا نحو لك
علي الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق
فيصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب فانه لا يمكن حمله
على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله
لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا فيحمل على
نفي السبب فلما نفي كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار
الكلام مرتبطا ولا يكون ردا للاقرار بل يكون نفي السبب
بخلاف ما اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز
النكاح لكن اجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ
لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين في هذه المسئلة
الكلام غير متسق لان الاتساق ان لا يصح النكاح الاول بمائة
لكن يصح بمائتين وهذا لا يمكن لانه لما قال لا اجيز النكاح
ينفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات النكاح بمائتين

فيكون

فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحينئذ
قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة
لنكاح آخر مهره مائتان او لاحد الشيئين لا للشك فان الكلام
للانشاء وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء
فانه يجب التخيير كآية الكفارة وقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا
فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء ويكون هذا اي
ايقاع العتق في ايهما شاء انشاء حتى يشترط صلاحية المحل اي
حين ايقاع العتق في ايهما شاء واخبار لغة عطف على قوله
انشاء فيكون بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه اي على البيان
اعلم ان هذا الكلام انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع
للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال احدكما حر او قال
هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار ههنا فمن حيث
انه انشاء شرعا يوجب التخيير اي يكون له ولاية ايقاع هذا
العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه
اخبار لغة يوجب الكشف يكون اخبارا الى المجهول فعليه ان يظهر
ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهارا لما هو
الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبهان شبه
الاخبار وشبه الانشاء عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء
شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات احدهما فقال

او وت الميت لا يتصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان
فانه لا تخيير في الانشاءات ابتداء بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول
حيث يجبر على البيان وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه
اخبار من وجه وفي قوله وكفلت بهذا او بهذا ايهما تفرق صح فلهذا
اي لما قلت ان او في الانشاء للتخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع
قطع الطريق بقوله ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم
من خلاف او ينفوا وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية
وهي معلومة عادة من قتل وقتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف
فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب والاخذ اي الاخذ فقط
جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على
انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال وان اخذ وقتل فعند
ابي حنيفة ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب
لان الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد ولو قال لعبده ودابته هذا حر او هذا
فعندهما انه باطل لانه وضع لاحدهما الذي هو اعم من كل فرد
وهو غير صالح للعتق عندهما وقال ابو حنيفة يحمل على الوجه
المفيد مجازا اذ العمل بالحقيقة متعذر ولو قال هذا حر او هذا وهذا
يعتق الثالث ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا ويمكن
ان يكون معناه هذا حر او هذا وهذا فيخير بين الاول والاخيرين لكن
حمله على قوله احدهما حر وهذا اولى لوجهين الاول انه

يكون تقديره احدهما حر وهذا وعلى هذا الوجه يكون تقديره هذا
حر او هذا وهذا حران والخبر مذكور في المعطوف عليه لا لفظ
حران فالاولى ان يضمر في المعطوف ما هو مذكور في المعطوف عليه
والثاني ان قوله او هذا مغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا
غير مغير لما قبله لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيتوقف
اول الكلام على المغير لا على المشرك الغير المغير فيثبت التخيير بين الاول
والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر ثم قوله
وهذا يكون عطفا على احدهما وهذان الوجهان تفردت بهما
واذا استعمل في النفي تعم نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك
لان تقديره لا تطع احدا منهما فيكون نكرة في موضع النفي فان
قال لا افعل هذا او هذا يحنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا
يحنث بفعلهما لا باحدهما لان المراد المجموع اي لا يحنث بفعل احدهما
لانه حلف على انه لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل
بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف
لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما
في النفي اي لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك بان لا يكون
للاجتماع تاثير في المنع اي دلالة الدليل على ان المراد احدهما ثابت
بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع وعلم ان هذا المعين للمنع
فان كان لاجتماع الامرين تاثير في المنع اي ان منعه لاجل الاجتماع

فالمراد نفي المجموع كما اذا حلف لا تأكل السمك واللبن فهنا
للاجتماع تأثير في المنع فان شاء واحدهما لا يحنث اما في الصورة
الاولى فالدليل يدل على انه انما حلف لانه جعل ان كل واحد منهما محرم
في الشريعة فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا
كل من الواو والجمع فانه ايضا نائبة عن العامل فهو محتمل ان يراد
لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل
هذا ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما
فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا
البحث فانه بحث يحتاج اليه في كثير من المسائل وقد يكون للاباحة
نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان
المراد فيه احدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس
كلا الفريقين اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو ويعرف
بدلالة الحال ان المراد ايهما فعلى هذا لو قال لا اكلم احدا الا فلانا
او فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد تستعار
لحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم لان احدهما
يرتفع بوجود الآخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا ادخل
هذه الدار او ادخل تلك فان دخل الاولى اولا حنث وان
دخل الثانية اولا بر حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها
وقد يجيء للعطف فيكون المعطوف اما افضل او اخس وقد تدخل

على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان
جواب الشرط محذوف ههنا اي فبها ونعمت فالخبر ذلك
والا اي وان لم يذكر الخبر يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت
السمكة حتى رأسها بالرفع اي مأكول وان دخلت الافعال
فان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فللغاية
نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح لان يكون
سببا للثاني يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة
والا فللعطف المحض فان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى
تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح لان حتى للغاية في مثل هذه
وان قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فاتاه فلم تغده
لم يحنث لان قوله تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى
الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى
اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله
فصار كقوله ان لم آتك فاتغد عندك حتى اذا تغدى من غير
تراخ بر فليس لهذا اي للعطف المحض نظيرة في كلام العرب
بل اخترعوه اي الفقهاء استعارة حروف الجر الباء للالصاق
والاستعانة فيدخل على الوسائل كالاثمان فان قال بعت
هذا العبد بكر يكون بيعا وبعت كرا بالعبد يكون سلما
فيراعى شرائطه ولا يجري الاستبدال في الكر بخلاف الاول فانه

قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه والا
خروجا ملصقا باذني وفي الا ان آذن لا اي ان قال لا تخرج
الا ان آذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة
فخرج ثم خرج مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا لانه استثنى
الاذن من الخروج لان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن
ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء
فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية
ظاهرة فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا
الى وقت وجود الاذن فقد وجد مرة فارتفع المنع اقول
يمكن تقديره على وجه آخر وهو ان ان مع الفعل المضارع
بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام يقول
آتيك خفوق النجم اي وقت الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن
ولكن هاهنا اي يحنث بان على هذا التقدير يحنث ان خرج
مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث
بالشك وقالوا ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحائط
بيدي يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل
نحو وامسحوا برؤوسكم لا يتناول المحل لقدرة الصقوة
برؤوسكم اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين
الفاعل والمنفعل في وصول اثره اليه والمحل هو المقصود

في الفعل

في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها
ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي
لان الحائط اسم للمجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف
اليد فاذا دخل الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة
فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله وعلى للاستعلاء ويراد
به الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه وبمعنى ويستعمل للشرط
نحو يبايعنك على ان لا يشركن وفي المعاوضات المحضة
بمعنى الباء اجماعا اي ذا لان اللزوم يناسب الالصاق فهذا
بيان علاقة المجاز في يراد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو
الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر
والشرط حتى لا يصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد
على الف فمعناه بالف وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط
عملا باصله اي عند ابي حنيفة كلمة على في الطلاق للشرط لان
الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي ففي طلقني ثلاثا
على الف فطلقها واحدة فلا يجب ثلث الالف عنده لانها للشرط
عنده واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط ويجب عندهما
اي ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف
عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض
واما من فقد مر مسائلها اي في فصل العام في قوله من شئت

من عنده الى لا نهاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر
اي ان احتمل الانتهاء الى الغاية والا فان امكن تعلقه بمحذوف
دل الكلام عليه فذاك نحو بعت الى شهر بتأجيل الثمن لان صدر الكلام
وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر
بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت وجعلت الثمن الى
شهر وان لم يمكن اي وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه
يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله اي التاخير نحو انت طالق
الى شهر ولا ينوي التنجيز والتاخير يقع عنده مضي شهر وعند زفر يقع
في الحال فيبطل قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت غاية قبل
التكلم نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذلك واثبتت الحكم
الى ما ورائها لا يدخل تحت المغيا والا لم يكن [illegible] وان لم يكن غاية
قبل التكلم فصدر الكلام ان لم يتناولها فهي [illegible] هذا الحكم فكذلك نحو
الصيام الى الليل فان صدر الكلام لا يتناول الغاية وهي الليل
فيكون [illegible] الغاية حد الحكم اليها بقوله فكذلك جواب الشرط اي لا تدخل
الغاية تحت المغيا وان تناولها اي ان تناول صدر الكلام الغاية
نحو اليد فانها يتناول المرافق فذكر لاسقاط ما وراءها اي
ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية نحو الى المرافق فتدخل
على المغيا وللنحويين في الى اربعة مذاهب الدخول الا مجازاً
اي مذهب الثاني هو ان لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا الا مجازاً

اي دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازاً

كالمرافق

كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق الحقيقة على هذا المذهب
والاشتراك اي المذهب الثالث هو الاشتراك اي دخول الغاية
تحت المغيا في الى بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضاً بطريق الحقيقة
والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه [illegible] يكون
هذا هو المذهب الرابع وما ذكرنا في الليل وهو ان صدر الكلام
لما لم يتناول الغاية لا يدخل تحت حكم المغيا والمرافق وهو ان
صدر الكلام لما يتناول الغاية يدخل تحت حكم المغيا يناسب هذا
الرابع اي معنى ما ذكرنا ومعنى ما ذكر النحويون في المذهب الرابع
شيء واحد وانما الاختلاف في العبارة فقط فان قول النحويين
ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا
ان كانت متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان
الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الثلاثة لان تعارض الاولين اوجب
الشك وكذا الاشتراك اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول
الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها
لا يثبت خروجها وبعض الشارحين قالوا هي غاية للاسقاط
فلا يدخل تحتها اي بعض الشارحين المتأخرين من اصحابنا
الذين شرحوا الكلام على اشياء المتقدمين بنوا هذا الوجه
وهو ان الى للغاية والغاية لا يدخل تحت المغيا مطلقاً لكن
الغاية هنا ليست للمد بل للاسقاط فلا يدخل تحت الاسقاط

بالشك

فيدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع
لا يكون الغاية غاية لغسل المجموع الى المرافق مع ان قوله تعالى
الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذي
سقط غسله هو البعض الذي يلي الاباط فقوله الى المرافق غاية
لغسل ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط فان قال له علي من
درهم الى عشرة يدخل الاول ضرورة لانه جزء ما فوقه والكل بدون
الجزء محال ولا الغاية عند ابي حنيفة فيجب تسعة وعندهما يدخل الغايتان
فيجب عشرة وعند زفر لا يدخل الغايتان فيجب ثمانية ويدخل الغاية
في الخيار عنده اي باع له على انه بالخيار الى غد يدخل الغد
في الخيار اي يكون الخيار ثابتا في الغد عند ابي حنيفة لان قوله
على انه بالخيار يثبت ولما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما وراءه
وكذلك في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه اي عن ابي حنيفة
لما ذكرنا في المرافق اما الاجل فنحو بعت الى رمضان اي ولا اطلب
الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم زيدا الى رمضان
فان قوله لا اطلب الثمن ولا اكلم يثبت ولما فوقه وقوله الى رمضان
لاسقاط ما وراءه في للظرف والفرق ثابت بين اثباته وحذفه
كما في صمت هذه السنة يقتضي الكل بخلاف صمت في هذه السنة فلفظ
في انت طالق غدا يقع في اول النهار ليكون واقعا في جميع الغد
وفي الغد ان نوى اخر النهار يصح ولو قال انت طالق في الدار

تطلق

تطلق حالا الا ان ينوي في دخولك فيتعلق به وقد يستعار
للمقارنة ان لم يصلح ظرفا نحو انت طالق في دخولك الدار
فيصير بمعنى الشرط فلا يقع بانت طالق في مشية الله ويقع
في علم الله تعالى لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشية
متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق ان علم
الله تعالى وذلك لان مشية الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات
دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات
والممتنعات فقوله في علم الله لا يراد به التعليق فالمراد ان
هذا ثابت في معلوم الله تعالى اسماء الظروف مع للمقارنة فيقع
ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة مع واحدة
وقبل للتقديم فيقع واحدة في ان قال لها اي لغير المدخول
بها انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق
المذكور اولا فلم يبق محلا للاخر وثنتان لو قال قبلها اي يقع
ثنتان ان قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبلها واحدة
لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال والذي وصف بانه قبل
هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه
لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان معا وبعد على
العكس اي لو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة
يقع ثنتان لما بينا في قوله قبلها واحدة ولو قال لها انت

طالق واحدة بعد واحدة يقع واحدة لما بينا في قوله قبل
واحدة وعند للحضرة فقوله لفلان عندي الف يكون وديعة
لانه لا يدل على اللزوم وكلمات الشرط ان وهي للشرط فقط فيدخل في
امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط
وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر الحيوة واذا
عند الكوفيين يأتي للظرف وللشرط نحو [illegible]
واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد
يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف ودخوله في امر كائن او منتظر
لا محالة ومتى للظرف خاصة قال اذا لم اطلق انت طالق فعند
هما اي كقوله متى لم اطلقك فانت طالق حتى تقع بادنى
سكوت كما في اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس لكن
لو قال لها طلقي نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق
حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف قوله طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد
بالمجلس فابو يوسف ومحمد رحمهما الله جعلا كلمة اذا على كلمة متى
في قوله اذا لم اطلقك فانت طالق كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق
في قوله طلقي نفسك اذا شئت وعند ابي حنيفة كان اي قوله
اذا لم اطلقك انت طالق عند ابي حنيفة كقوله ان لم اطلقك
فانت طالق فاحتاج ابو حنيفة الى الفرق والفرق انه لما جاء
بالمعنيين وقع الشك في مشيتها في الوقوع في الحال

فلا يقع بالشك ومشيتها في انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك
اي لما اذ جاز اذا لمعنى متى ولمعنى ان ففي قوله اذا لم اطلقك
انت طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان يقع
عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار
مثل ان ومشيتها اي في طلقي نفسك اذا شئت لا شك ان الطلاق
تعلق في الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية
وان حمل على متى لا ينقطع فلا شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع
بالشك وكيف للسؤال عن الحال فان استقام اي السؤال عن
الحال وجواب ان محذوف اي فيها او الحمل على السؤال عن الحال
والا بطلت اي ان لم يستقم السؤال عن الحال يبطل كلمة كيف
وحينئذ فيتعلق في انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال عن
الحال فيتعلق بقوله انت حر ويبطل كيف شئت واعلم ان كلمة
كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت او انت طالق كيف شئت
ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها انت طالق
او انت حر باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان
يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان
الطلاق له كيفية وهي ان يكون رجعيا او باينا اما العتق
فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام وفي تطليقه
انت طالق كيف شئت ويبقى الكيفية اي كونه رجعيا او باينا

حقيقة او غلبة مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى
فان اتفقا فذاك والا فرجعية وهذا لانه لما فوض الكيفية
اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان
اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار
النيتين اما نيتها فلانه فوض اليها واما نيته فلان الزوج
هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا سقطا فبقي اصل الطلاق
وهو الرجعي وعندهما يتعلق الاصل ايضا اي في انت طالق كيف
شئت فيتعلق اصل الطلاق ايضا بمشيتها فعندهما ما لا يقبل الاشارة
اي ما لا يكون من قبيل المحسوسات فاله ووصفه سواء اظن ان
هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض وان العرض الاول
ليس محلا للثاني بل كلاهما حالان في الجسم فليس احدهما اولى
بكونه اصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا ففيما نحن فيه نقول
ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود
بدون الفرع بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك
لاحدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا او
بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الآخر

فصل

في الصريح والكناية الصريح لا يحتاج الى النية والكناية تحتاج
الى النية او الى دلالة الحال ولاستتارها لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهات
فلا يحد بالتعريض كما لست انا بزان قالوا وكنايات الطلاق تطلق

مجازا لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل به كما
البائن مثلا فانه مبهم في انها باينة عن اي شيء عن النكاح او عن
غيره فاذا نوى نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين
بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم
فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر هنا الطلاق فيصير
كقوله انت طالق اعلم ان علماءنا قالوا بوقوع الطلاق
البائن بقوله انت باين وامثاله بناء على ان موجب الكلام
هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم
والكناية ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق ففي هذه
الالفاظ يجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق واجاب
مشايخنا بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق
المجاز كما ذكر في المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة
وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم فلو فسروها بتفسير علماء
البيان يثبت المدعى وهو البينونة ولا يحتاج في الجواب الى
هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلذا
قال وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها
عندهم ان يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد
بالباين معناه ثم ينتقل منه الى الطلاق فيطلق على
البينونة لا انه اريد به الطلاق فيتصل هذا بقوله وغيره او بالبائن

بالبينونة

معناه الا في اعتدي فانه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله
فتطلق على صفة البينونة لانه يحتمل ما يعتد من الاقراء فاذا نوى به
حقيقة الطلاق اي كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق
اطلاق اسم المسبب على السبب ويرد عليه انه ذكر ان المسبب
انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وههنا ليس
كذلك وكذا استبرئي رحمك يعني هذا الدليل اي الدليل الذي
ذكره في اعتدي يجري فيه لانه امر باستبراء الرحم لتتزوج زوجا
اخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كأنه قال وكذا انت واحدة لانه يحتمل الطلاق
فاذا نوى يقع به الرجعي ولا تثبت العدد ولا الدلالة على البينونة

والقسم الثالث اي في ظهور المعنى وخفائه اللفظ اذا
ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق
الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص
يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد احتمال النسخ ايضا يسمى محكما كقوله
تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص في
التفرقة بينهما اي بين البيع والربوا لانه في جواب الكفار في قولهم
انما البيع مثل الربوا وقوله مثنى وثلث وربع ظاهر في الحل نص
في العدد لان الحل قد علم من غير هذه الاية ولانه اذا ورد الامر
بشيء مقيد ولا يكون ذلك الشيء واجبا فالمقصود اثبات هذا
القيد نحو بيعوا سواء بسواء ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة

كلهم اجمعون وقوله قاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله تعالى ان
الله بكل شيء عليم وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة
النظيران الاولان للمفسر والمحكم مذكوران في كتب الاصول وفي
التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل
للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله
تعالى فسجد الملائكة وقوله ان الله بكل شيء عليم في ذلك سواء
لانهم ان ارادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر
اذ ليس في الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا بحسب
محل الكلام او اعم من كل منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود
الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله تعالى لا يقبله فلاجل
هذا اوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق بين المفسر
والمحكم فقوله قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة
سد باب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله
عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة محكم لان قوله الى يوم
القيمة سد باب النسخ والكل يوجب الحكم الا انه يظهر
التفاوت عند التعارض واذا خفي فان خفي لعارض يسمى خفيا
وان خفي بنفسه فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا
اصلا فمتشابه فالخفي كآية السرقة خفيت في حق النباش
والطرار لاختصاصهما باسم آخر فيظهر ان كان الخفاء لمزية

يثبت فيه الحكم والنقصان لا او المشكل اما لغموض في المعنى نحو
وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل
باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه
حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد
بدخول شيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر في الطهارة
الكبرى حتى وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى
فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان
قوله تعالى فان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف
والمبالغة لا قوله فاغسلوا وجوهكم او لاستعارة بديعة نحو قوارير
من فضة فقوله لاستعارة عطف على قوله اما لغموض في
المعنى وانما اشكل هذا بسبب الاستعارة لان القارورة تكون
من الزجاج لا من الفضة فالمراد صفاء بالصفاء الزجاج وبياض
بياض الفضة والمجمل كآية الربوا فان قوله وحرم الربوا
مجمل لان الربوا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع
ولم يعلم ان المراد اي فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبي عليه السلام
الربوا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل
ليعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه كا
المقطعات في اوايل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفي
الطلب والمشكل الطلب والتامل والمجمل الاستفسار ثم الطلب

ثم التامل ان احتيج اليهما كما في الربوا والمتشابه التوقف
اي حكم المتشابه التوقف وهذا من باب عطف على عاملين
والمجرور مقدم نحو في الدار زيد والحجرة عمرو على اعتقاد الحقيقة عندنا
على قراءة الوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله
والراسخون في العلم فبعض العلماء قرءوا بالوقف على الا الله
وقفا لازما والبعض قرءوا بلا وقف فعلى الاول الراسخون غير
العالمين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا وهو الاليق
بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين
والاقرار بحقيقته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وهذا يفهم
من قوله تعالى آمنا به كل من عند ربنا اي سواء علمنا او لم نعلم
والاليق بهذا المقام ان يكون قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا
سوال العصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي الى اتباع المتشابه
الذي يوقع صاحبه في الفتنة والضلالة والبعض على ذلك [illegible]
يقولون آمنا خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف [illegible] فكما ابتلي من
له قريحة بالانبعاث في السير اي في طلب العلم والمراد
به بذل المجهود والطاقة في طلب العلم ابتلي الراسخ في العلم بالتوقف
اي عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فلما لم
للراسخ من حظ في المتشابهات في الفائدة في انزال
المتشابهات فتجيب ان الفائدة هو الابتلاء فكما يبتلي الى جهل

بالمبالغة في طلب العلم يبتلي الراسخ بكونه مكلحا عن فهمه عن
فهمه عن الطلب والتامل فان رياضة البليد يكون بالعقاقير
ورياضة الجواد بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمها
بلوى والعياذ بالله اي هذا النوع من الابتلاء اعظم
النوعين بلوى والنقصان من الابتلاء ما ذكرنا من ابتلاء
الجاهل والعالم وانما كان اعظمها بلوى لان هذا الابتلاء
هو ان يسلم ذلك الى التقليد ويفوض الامر اليه ويلقي نفسه في مدارج
الغفلة والهوان ويتلاشى علمه في تعلم الحد الثاني ولا يبقى له اثر
في تحقيق الفقه الا اسم ولا رسم وهذا منتهى اقدام الطالبين وقد
قيل العجز عن درك الادراك ادراك

مسألة قيل الدليل
اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف
وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل اي يكون منقولا
عن الموضوع له الى معنى آخر والتخصيص والتقديم و[illegible]
في امثاله واستثنوا النحوي الذين ظلموا تقديره والذين ظلموا
استروا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث وعدم
والناسخ والمعارض العقلي وهي ظنية اما الوجوديات وهي
نقل اللغة والنحو والتصريف فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر
واما العدميات وهي من قوله وعدم الاشتراك الى آخره
فلان مبناها على الاستقراء وهذا باطل اي ما قيل ان الدليل

اللفظي

اللفظي لا يفيد اليقين لان بعض اللغات والنحو والتصريف
بلغ حد التواتر كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل
ونصب المفعول وان ضرب ونحو على وزنه فعل ماض ومثاله
وكذلك كل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعي كقوله تعالى
ان الله بكل شيء عليم ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات
ومن ادعى ان لا شيء من التركيبات يفيد القطع بدلالته
فقد انكر جميع المتواترات كوجود بغداد فهو الاجهل السفسطي
والعجب من المعتزلة لا يستعملون الكلام في خلافه الا عند عدم
القرينة والظن قد يعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد وان لا
فائدة اتي طلب قطعية المتواتر اصلا واعلم ان العلماء يستعملون العلم
القطعي في معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر
والثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور
مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمأنينة

التقسيم الرابع

في كيفية دلالة اللفظ على المعنى فدلالته على الموضوع له او جزئه او لازمه
المتأخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وعلى اللازم
المتقدم اقتضاء وعلى الحكم في شيء لوجد فيه معنى يفهم لغة ان
الحكم في المنطوق لاجله دلالة والعلماء قد اختاروا في حصر الدلالات
على هذه الاربع وجب الحكم كلامهم على الحصر كيلا يفيد فاقول
الذي فهمت من كلامهم ومن الامثلة التي اوردوها لهذه الدلالات

ان عبارة النص مع دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك
المعنى عين الموضوع له او جزءه او لازمه المتأخر فهذه اشارة
النص دلالته على غير ما سيق الكلام له ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا
كذلك لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم ان يكون ثابتا
بالنظم ويكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون
ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد
قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق الكلام لايجاب سهم من الغنيمة
للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب
والمعنى الاول وهو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع
له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم
والمعنى الثاني وهو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع
له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا
في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له
فلما سموا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة
ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم واما ان اللازم
المتأخر ثابت عندهم بالنظم فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى
المولود له رزقهن سيق لايجاب نفقة الزوجة على الزوج الذي
ولدت له لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان
الاب منفرد بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة

فكذا

فكذا في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارج عن الموضوع
له متأخر عنه وقد جعلوه اشارة الى هذا المعنى فعلم ان اللازم الخارجي المتأخر
ثابت بالنظم فالمثال الاول عبارة في الموضوع له اشارة الى جزئه
والمثال الثاني عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه وهو انفراد الاب
بنفقة الاولاد ونحو الى جزئه وهو ان النسب الى الآباء الى آخره
ما ذكر في المتن واذا قالت المرأة لزوجها تزوجت علي امرأة فطلقها
فقال ارضاء لها كل امرأة لي فطالق طلقت كل امرأة فقضاء المعنى
الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو
طلاق بعضهن الى غير هذه المرأة فيكون عبارة في جزء الموضوع
له وهو طلاق الكل وايضا الى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المرأة
وايضا اللازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق نحو وجوب المهر والعدة
ونحوهما وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا سيق للازم المتأخر
وهو التفرقة بينهما فيكون عبارة واشارة الى الموضوع له والى
اجزائه والى اللوازم الاخر وانما قيدنا باللازم المتأخر لانهم جعلوا
دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء وانما جعلوا كذلك
لان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كدلالة العلة على المعلول
اقوى من دلالته على اللازم الغير المتأخر كدلالة المعلول على العلة فان
الاولى مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة
الا ان يكون معلولا مساويا وايضا ان النص المثبت للعلة مثبت

او الاب

اشارة الى الموضوع له

الى م

فيه م

لمعنى تسبح لها اما المثبت للمعلول فغير مثبت للعلة التي هي اصل بالنسبة
الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة
ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول
فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة والاقتضاء
واما حد دلالة النص فهو ما دل على الحكم في شيء اي دلالة اللفظ على
الحكم في شيء يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم على المنطوق
لاجل ذلك المعنى فيسمى دلالة النص نحو ولا تقل لهما اف على حرمة الضرب
فالضرب شيء يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف
اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التأفيف لاجله ووجه الحصر
في هذه الاربعة ان الحكم ان كان عين الموضوع له او جزءه او
لازمه غير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق
وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شيء من ذلك فان
وجد في هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق
لاجلها فدلالة النص وان لم يوجد فلا دلالة له اصلا وانما قلنا يفهم
كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم احد او يفهم البعض دون البعض
فلا دلالة له من حيث اللفظ اذ الدلالة انما اعتبرت بالنسبة الى
كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى
في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا هو
نهاية اقدام التحقيق والتنقيح في هذا الموضع ولم يسبقني

احد فيما كشف الى الفطانة عن هذه الدلالات ومن لم يعتقد فعليه
بمطالعة كتب المتقدمين والمتأخرين كقوله تعالى للفقراء المهاجرين
سيق لاستحقاقهم سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا
في دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لاثبات
نفقتهن على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء والى ان
للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي كمال الاختصاص
الولد واختص من ماله بابيه على قدر الامكان وتملكه لولده غير
ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا والى انفراده بالانفاق
على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان
اجر الارضاع يستغني عن التقدير لان الله تعالى اوجب على الاب
رزق امهات الولد من غير تقدير فان اراد استيجار الوالدة
لارضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالدة
فثبوته بدلالة النص لا باشارته لعدم ثبوته بالمنطوق وقوله
تعالى وعلى الوارث اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث
لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشتق يوجب علية المأخذ
وكقوله تعالى عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه الاباحة
والتمليك ملحق به وعند الشافعي لا يجوز الا بالتمليك كما
في الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا والحق به
التمليك دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك

منها ولا الكفارة في الكسوة اي لا يكون الاصل في الكسوة الا الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان يعتبر العين في الكفارة وذا تمليك العين لا الاعارة اذ هي شرعت على المنفعة على ان الاباحة في الطعام تتم المقصود اي سد الخلة فان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام وهي ان ياكلوا على ملك المبيح تتم المقصود دون اعارة الثوب وهي ان يلبسوا على ملك المبيح فانه لا تتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد في اعارة الثوب ولا يمكن الرد في الطعام بعد الاكل واما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب فكقوله تعالى ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى اي المعنى الذي يفهم منه ان التافيف حرام لاجله وهو الاذى موجود في الضرب بل اشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه اي على الرجل نصا وعليها اي على المرأة دلالة لان المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهي مشتركة بينهما وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب بدلالة النص ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة وهو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلاث فيثبت الحكم فيهما بل اولى لان الصبر عنهما اشد والرغبة اكثر فبالحري ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عندهما في اللواطة بدلالة النص ورد في الزنا فان المعنى الذي يفهم فيه قضاء الشهوة

فانه لاجل

بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود في اللواطة بل زيادة لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه اي فوق الزنا في الحرمة فان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما في سفح الماء فلانه لا تقع على وجه لا يخلق منه الولد وفي الشهوة مثله لكنا نقول الزنا اكمل في سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا بالكلية هالك وفيه اف و الفراش اي فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان ويثبت الفرقة بسببه ويشتبه النسب واما تضييع الماء فقاصر اي ما قلنا في تضييع الماء في اللواطة فقاصر في الحرمة لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده اي وجود الزنا والترجيح بالحرمة غير نافع اي ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني اي المعاني المختصة بالزنا وهي هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله صلى الله عليه وسلم لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب القتل بالسيف فان المعنى الذي يفهم موجبا حال من الضمير في يفهم للجزاء الكامل وهو انتهاك حرمة النفس متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك اي قاطع ومعناه قطع الحرمة بالكلية وفي تاج المصادر حرمته كسستن

تضييع الماء

الضرب ضربان كما لا يطيقه البدن وقال ابو حنيفة المعنى جرح
ينقض البنية ظاهرا وباطنا فانه جرح تقع الجناية قصدا على
النفس الحيوانية التي بها الحياة فيكون الكمل وكوجوب الكفارة
عند الشافعي في القتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص
ورد في الخطأ والمعقودة اوجب الشافعي الكفارة في القتل
العمد بدلالة نص ورد في الخطأ وهو قوله تعالى ومن قتل خطأ فتحرير
رقبة مؤمنة واوجب الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد في
المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته
الآية لانه لما اوجب بقتل الخطأ الكفارة مع وجود العذر فلان
ان تجب في الغموس وهي كاخوتها في الاثم لكنا نقول الكفارة عبادة
ليصير ثوابها جابرا لما ارتكب فلهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى
العقوبة فانها جزاء يزجره عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون
سببها دائرا بين الحظر والاباحة كقتل الخطأ والمعقودة فان اليمين
مشروعة والكذب محرم واما العمد والغموس فكبيرة محضة وهي لا تلائم
العبادة وهي تمحو الصغاير لا الكباير كما قال النبي عليه السلام ان الحسنات
يذهبن السيئات المراد بالسيئة الصغيرة لقوله عليه السلام الصلوات
الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارة لما بينهن
اذا اجتنب الكباير فعلم من هذا الحديث ان الحسنات لا تمحو الكباير
فلا تكون الكبيرة داخلة تحت السيئة اذ لو كانت لمحتها الحسنة لكنها

مؤمنة م

لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم م

الا تجب بدونه واذا وجبت في المعقودة اذا لكذب فاولى حم

لا تمحو فان قيل ينبغي ان لا تجب في القتل بالمثقل لانه حرام محض هذا اشكال
على قوله فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل
بالمثقل حرام محض فيجب ان لا تجب به الكفارة قلنا فيه شبهة الخطأ
فانه ليس بآلة القتل وهي اي الكفارة مما تجب طرفي اثباته فتجب
بشبهة السبب والسبب القتل الخطأ فان قيل ينبغي ان تجب فيما
اذا قتل مستأمنا عمدا فان الشبهة ثابتة هذا اشكال على قوله
فيه شبهة الخطأ فان قتل المستأمن فيه شبهة الخطأ فان سبيل
فان المستأمن كافر حربي فظنه محلا مباحا قتله كما اذا قتل مسلما
ظنه صيدا او حربيا واذا كان فيه شبهة الخطأ ينبغي ان تجب فيه الكفارة
كما في القتل بالمثقل تجب فيه الكفارة بشبهة قلنا الشبهة في المحل
الفعل فاعتبرت في القود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى
ان النفس بالنفس فاما الفعل فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل
وفي قتل المثقل الشبهة في الفعل فاوجبت الكفارة وسقطت
القصاص فانه جزاء الفعل ايضا من وجه يعني شبهة الخطأ وفي قتل
المستأمن انما هي في المحل لا في الفعل فان قتل المستأمن
من حيث الفعل عمد محقق فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص
جزاء المحل من وجه فاعتبر الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل
المستأمن ولم يعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه
وهو الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل المستأمن اما القتل بالمثقل

فان شبهة المحل دخلت فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء
الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى وجبت الكفارة فيه
وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى
لم يجب القصاص فيه وينبغي ان يعلم ان الشبهة كما يثبت الكفارة
ويسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء
المحل ومن وجه آخر جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى ان النفس
بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا واما الثاني
فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان الرب والزواجر كا
لحدود والكفارات انما هي اجزية الافعال ولوجوب القصاص
على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل والثابت بدلالة
النص كالثابت بالعبارة دون الاشارة حتى عند التعارض يرجح
فوق القياس لان المعنى في القياس يدرك بالرأي وبالدلالة بلا
الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات ولا يثبت بالقياس
اي ما يندرئ بالشبهات واعلم ان في بعض النسخ المذكورة
في المتن كلاما في انها ثابتة بدلالة النص ام بالعبارة فعليك
بالتأمل فيها واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عني بالف حتى
يقتضي البيع ضرورة صحة العتق فصار كانه قال بع عبدك مني
بالف وكن وكيلي بالاعتاق فيثبت اي البيع بقدر الضرورة
ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه اي لا يجب ان يثبت

جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط
اصلا لكن ما يحتمل سقوطه في الجملة فقال ابو يوسف رح في هذا الفرع
لما ثبت انه لا يثبت جميع شروطه لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء
انه يصح عن الآمر ويستغني الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني
البيع ثمة عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط
والقبول مما يحتمله اي القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط
كما في التعاطي لا القبض اي في الهبة ولا عموم للمقتضى اي ان كان
المعنى المقتضى معنى تحته افراد لا يحكم الا يثبت جميع افراده لانه
ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها ولما لم يعم لا يقبل التخصيص في قوله
لا آكل لان طعاما ثابت اقتضاء والبعض لا تخصيص الا في اللفظ
فان قيل يقدر اكلا وهو مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل على
المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية والثابت لغة على
قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسأل
القرية فيعتبر كقوله لا آكل اكلا ونيته التخصيص في لا آكل اكلا صحيحة
بالاتفاق قلت المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية لا على
الافراد بخلاف قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي وهي تعم
فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذا لم يكن المصدر دالا ما ينبغي
ان لا يحنث بكل اكل قلت انما يحنث لانه مندرج تحت ماهية الاكل
فان قوله لا آكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود

ما يثبته الالة موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الا كان اصلاً
فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء ولا لان اللفظ يدل على
جميع الافراد اي بطريق المنطوق فان قيل ان قال لا اساكن
فلانا ونوى في بيت واحد تصح نيته والبيت ثابت اقتضاء
قلنا انما تصح نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهي ان يكون
في دار واحدة وكاملة وهي هذه اي المساكنة الكاملة هي التي
يسكنا اي في بيت واحد فنية البيت الواحد لا يكون من باب تخصيص
المقتضي بل من باب نية احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد
نوعي الجنس وسيأتي تمامه في هذا الفصل وقد غيرت ههنا
عبارة المتن بالتقديم والتاخير هكذا اقتضى الكامل ولذلك
قلنا في انت طالق وطلقتك ونوى الثلث ان نيته باطلة لان
المصدر الذي يثبت من الكلمات امر شرعي لا لغوي فيكون
ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي نفسك فانه تصح نية الثلث لان
الفعل هنا الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل بطريق اللغة
فيكون كالملفوظ كما سيأتي جوابه عما ياتي فان قيل ثبوت
البينونة في انت باين امر شرعي ايضا فينبغي ان لا تصح نية الثلث
قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك
الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد وبما يتصل بذلك الجواب
وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضي كحوادث السوال الوجه

اي احيانا فاثبات الاهل لتغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه
فالمفعول حقيقة هو الاهل فيكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ
فيجري فيه العموم والتخصيص قوله ولهذا اي لما ذكرنا ان
المقتضي لا عموم له اصلاً لا يصح نية الثلاث في انت طالق وطلقتك
فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء
لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق
لكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من المتكلم بهذا
اللفظ وانه ذلك امر شرعي لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذي
يثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا اقتضاء
لان المقتضي في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وهنا ليس
كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته متاخر فيكون
من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث قلنا فيه جوابان
احدهما ان ليس المراد ان وضع الشرع هذا اللفظ للانشاء وان
الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء
ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر اللغة ومعانيها اللغوية حتى
اخذ دلالات الالفاظ تدل على ثبوت معانيها في الحال كالالفاظ
الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق
وهو في اللغة للاخبار بحسب كون المرأة موصوفة به في الحال
فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا

بهذا الكلام فيكون الطلاق ثابتاً اقتضاءً وهذا معنى وضع الشرع
للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاءً لا يصح فيه نية الثلث
لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما يصح بطريق الكل من حيث
ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية الكل الا في اللفظية
التخصيص وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو
صفة المرءة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاءً
فاللفظ الذي هو صفة المرءة لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد
في ذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار تعدده يتعدد
لازمه اي الذي هو صفة المرءة فلا يصح فيه نية الثلث فاما الذي
هو الرجل فلا يصح فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاءً وهذا
الوجه المذكور مذكور في الهداية والجواب الاول شامل لانت
طالق وطلقتك والثاني مخصوص بانت طالق واذا قال انت
طالق طلاقاً او انت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلث ووجهه
على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي
هو صفة المرءة لا يصح فيه نية الثلث وفي قوله انت طالق طلاقاً
لا شك ان طلاقاً هو صفة المرءة فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث
فنقول اذا نوى الثلث تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق
فيكون مصدر الفعل المحذوف تقديره انت طالق طلقتك
تطليقات ثلاثا وقوله انت الطلاق اذا نوى الثلث فمعناه

صفحه ۳

لانّ م

انت

انت ذات وقع عليك التطليقات الثلث واما على الجواب الاول
فلا يحيء هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق هو صفة المرءة لا يصح
فيه نية الثلث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح نية الثلث
وان كانت صفة المرءة وقوله كما يراد بسائر اسماء الاجناس اي
اذا كان ملفوظا لكنه اسم جنس وهو اسم فرد فلا يدل على
العدد بل على الواحد الحقيقي والاعتباري كسائر اسماء الاجناس
اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل يدل على الواحد اما حقيقة
او اعتبارا على ما يأتي في الفصل الذي نذكر فيه ان الامر
لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد
الحقيقي ويمكن ان يراد به الواحد الاعتباري اي المجموع من حيث
هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلث وقوله فان قيل
ثبوت البينونة هذا اشكال على بطلان نية الثلث في انت
طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم
انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاءً فلا يصح فيه
نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت
باين امر شرعي فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث وقوله قلنا
نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا
ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث
هي البينونة مشترك بين الخفيفة وهي التي يمكن رفعها والغليظة

فيه م

اذا كان ملفوظا وهو سبب تام عام لكنه اسم جنس صح

وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثالث او هي جنس بالنسبة
اليهما ونية احد المحتملين صحيح في المقتضي وكذلك نية احد
النوعين لانه لابد ان يثبت احدهما ولا يمكن اجتماعهما
معاً فلا بد ان ينوي احدهما لكن لا يصح فيه نية عدد و
معين فيه اذ لا عموم للمقتضي فلا دلالة على الافراد اصلاً
ولان المقتضي ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين
فيثبت ما يرتفع به ضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك
في النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع
لا يكون الا متنافية فلا بد ان يصح نية احد النوعين والبعض
لا يصح نية المجاز بها في المقتضي كنية ثلاث تطليقات في انت
طالق طلاقاً بناء على انها واحد اعتباري كما ذكرنا وقوله
ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع
بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق
يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان الطلاق
لا يمكن رفعه اصلاً وقوله وما يتصل بذلك اي بالمقتضي
هو المحذوف واعلم انه يشتبه على بعض الناس المحذوف
بالمقتضي ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون احدهما حكم الآخر
ويغلطون في كثير من الاحكام فان توهم متوهم ان المحذوف
يصير قسماً خامساً بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء

فيبطل

فيبطل الحصر في الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ
الدال على المعنى في مورد التقسيم اعم من اللفظ اما حقيقة او تقديراً
فكل ما هو محذوف لكنه ثابت لغة فانه في حكم الملفوظ فيكون
اللفظ المنطوق دالاً على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف
دالاً على معناه باحد هذه الاقسام الاربعة فالدلالة منقسمة
على الاربع ودلالة اللفظ على المعنى اما اللفظ على لفظ آخر
فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى

فصل

اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت
الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق وشرطه
اي وشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر
اولوية اي اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت
للمنطوق ولا مساواته اي مساواة المسكوت عنه المنطوق
في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او
مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص الذي
ورد في المنطوق او بالقياس عليه ولا يخرج اي المنطوق مخرج
العادة نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب على ازواج
الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا
الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه وصف الربائب
بكونهن في حجورهم اخراجاً للكلام مخرج العادة فان العادة

القرينة

فسر ان فيه المفهوم الموافق موافقة ان يكون المسكوت عنه اي غير المذكور موافقاً للمنطوق اي المذكور في الحكم اثباتاً ونفياً والمفهوم المخالف وهو ان يكون مخالفاً له فيه وشرطوا [illegible] ... المفهوم المخالف ... اللقب ... [illegible] ... الا لفائدة غير نفي الحكم عما عدا المذكور ... حصر الشرائط المعدودات ... تعميمها ... مفهوم الصفة والشرط ... لا يوجد فيها الشرائط المعدودة ... نفي الحكم عن المسكوت عنه ... رحمه الله تعالى

جرت بكون الربائب في حجوركم في لا يدل على نفي الحكم عما عداه
ولا يكون اي المنطوق لسؤال او حادثة كما اذا سئل عن
وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلاً فقال بناء على السؤال
او بناء على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة ووصفها
بالسوم ههنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او
علم المتكلم بالجر عطف على قوله لسؤال بان السامع يجهل هذا
الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم وجوب الزكوة
في الابل السائمة فقال بناء على هذا العلم في الابل السائمة زكوة لا يدل
ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا بين شرائط مفهوم المخالفة
شرع في اقسامه فقال منه اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة
وهي ان تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل
على نفي الحكم عما عداه اي عما عدا ذلك الشيء عند البعض لان
الانصار رضي فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل
من المني عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو ان تغيب الذكر قبل
الانزال وعندنا لا يدل والا يلزم الكفر والكذب في محمد رسول
الله وزيد موجود ونحوهما اي ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم
الكفر في قوله محمد رسول الله اذ يلزم ح ان لا يكون غير محمد رسول
الله وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم ح
ان لا يكون غير زيد موجودا ولاجماع العلماء على جواز التعليل

فان الاجماع على جواز التعليل فهو القياس دال على ان تخصيص
الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات
حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل
على الحكم المخالف فيما عداه وانما فهموا ذلك اي عدم وجوب الغسل
بالاكسال من اللام وهي للاستغراق فيراد ان الماء انما يثبت
مرة عيانا ومرة دلالة جواب اشكال وهو ان يقال لما فهم
ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل من
وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب
عن هذا بان الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين
دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال
وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة

ومنه تخصيص الشيء بالصفة

وهو السفر ومنه اي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي
ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي
او نقول تخصيص الشيء مبتداء ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدا
محذوف اي هو الراجع الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه اي عما
عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشيء بدون الوصف
كقوله من فتياتكم المؤمنات خصص الحل بالفتيات المؤمنات
فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات اي الاماء غير المؤمنات
للعرف فان في قوله الاثنان الطويل لا يطير شيئا والغرض الي

دون ال

عاد كرنا ولهذا استقبحه العقلاء والاستقباح ليس لاجل نسبة
عدم الطيران الى ان نبات الطويل لانه لو قال الانسان
الطويل وغير الطويل لا يطير يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح
لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير والتكثير الفايدة ولانه
لو لم يكن فيه تلك الفايدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه
لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف
ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان
التقدير بتقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج مخرج العادة
الى آخره ولان مثل هذا الكلام يدل على هذا الوصف نحو في الابل
السايمة زكاة فيقتضي العدم الحكم عند عدمه وعنده لا يدل
لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكروا علم ان القايلين
بمفهوم المخالفة ذكروا في شرايط ان التخصيص انما يدل على نفي
الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسوال او حادثة
او علم المتكلم بان السامع يجهل بهذا الحكم المخصوص فيعلم موجبات
التخصيص منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا
لم يوجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول
ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورة نحو الجسم الطويل
العريض العميق متحيز فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد فيه مع ذلك
لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم

ان الجسم

ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا باطل
لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم
واشارة الى ان علته التحيز هذا الوصف وكالمدح والذم فانه
قد يوصف الشي للمدح ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه
مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله كالمدح عطف
على قوله نحو الجسم اي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكروا
نحو الجسم الى آخره ونحو المدح والذم فان موجبات التخصيص
في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكروا او التاكيد نحو امس الدابر
لا يعود او غيره اي غير التاكيد نحو وما من دابة في الارض
فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منتفية الا لنفي الحكم عما عداه
فقوله وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها في الارض
ولا يريد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا يكون الا
في الارض مع انه لم يوجد شي من موجبات التخصيص المذكورة
وقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم
ان المراد ليس دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب في الارض
فعلم ان موجبات التخصيص وفوايده اشياء كثيرة غير محصورة
فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الا لنفي الحكم
عما عداه وما ذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا
في هذا المثال لوصف الانسان بالطول فايدة اصلا لكون المثال

الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما يكون في كتاب الله تعالى وكلام
رسول الله عليه السلام الكاملة واحدة الف فايدة يعجز عن دركها
فحول العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح في حيز
المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكروا لان اقصى درجاته اي الوصف
ان يكون علة وهي لا تدل على ما ذكرتم لان الحكم يثبت بعلل
شتى جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام ونحن نقول انتفاء
بعدم الحكم اي عند عدم الوصف لكن بناء على عدم العلة فيكون
عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا لا انه علة لعدمه اي الانتفاء
على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات
الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم
الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله صلى الله عليه وسلم
ليس في العلوفة زكوة فانه لا يلزم ان الابل اذا لم تكن علوفة
كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء
على العدم الاصلي وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي
وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى
فتحرير رقبة مؤمنة بل يصح تعديته عدم جواز الكافرة في كفارة
القتل الى كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد ونظيره
قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب حرمة نكاح الامة
الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة

فان

فان العادة ان لا ينكح المؤمن الا مؤمنة ثم اورد مسئلتين
يتوهم فيهما انا قايلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم
عما عداه وهي مسئلتا الدعوة والشهادة فقال ولا لزم
علينا امة ولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى
الاكبر مني فانه نفي الاخرين لان هذا ليس لتخصيصه هذا دليل
على قوله لا يلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخرين ليس لاجل ان
يكون التخصيص دالا على نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت
في موضع الحاجة بيان فانه محتاج الى البيان اي الى الدعوة
لو كان الولد منه فحين سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس
منه وايضا انما انتفى نسب الاخرين لان الدعوة شرط لثبوت
نسبهما ولم يوجد لا لانه نفى نسبهما ولهذا قال في بطون مختلفة
حتى لو ولدت في بطن واحد كان دعوة الواحد دعوى الجميع
لا يقال لا حاجة الى البيان فانها صارت بالاول ام
ولد له فيثبت نسب الاخرين بلا دعوة لانه انما يكون ام
فان دعوة الاكبر مستقيمة متاخرة عن ولادة الاخرين
فلا يكون الاخران ولدي ام ولد بل يكونا ولدي الامة فيحتاج
لثبوت نسبهما الى الدعوة ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له
وارثا غيره في ارض كذا انه لا تقبل الشهادة عندهما فهذا
اي عدم قبول الشهادة عندهما بناء على ان التخصيص

على ما ذكرنا اي على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود
لو يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فيثبت وعلى هذا المعنى لا يقبل
شهادتهم لان الشاهد دليل على قوله ولا يلزم ما ذكر ملا حاجة
اليه جاء شبهة وبهذا تجد الشرايط وقد تكون لا تنفي الشبهة فيما
نحن فيه اي في التخصيص بالوصف اي لا تنفي كونه شبهة في
نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة
الى الدلالة وقال ابو حنيفة هذا اي السكوت عن غير الارض
المذكورة سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير
واجب وهو ههنا اي ذكر المكان المذكور يحتمل الاحتراز عن
المجازفة فانهم ربما كانوا متفحصين عن احوال تلك الارض
فارادوا بنفي علمهم بالوارث في ارض كذا نفي وجوده فيها لانه
لو كان موجودا لكانوا عالمين به واما سائر الاراضي فلا معرفة
لهم بها وما فحصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون
سائر الاراضي احترازا عن المجازفة ومنه التعليق بالشرط
يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي [illegible] بشرطه
فان الشرط ما ينفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به
اي بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم الاصلي حتى لا يكون هذا العدم
حكما شرعيا بل عدما اصليا بين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف
وما ذكر من ثمرة الخلاف ثمة يظهر ههنا ايضا لان الشرط يقال للامر

متفحصين ه د

فيها ه

خارج يتوقف عليه الشيء ولا يترتب كالوضوء وقد يقال للمتعلق به
وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف به فالشرط بالمعنى الاول
يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني اي ينتفي المشروط عند انتفاء
الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلوة فانه ينتفي
صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس المراد ان انتفاء
الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل ذلك ان عدم صحة الصلوة
عند عدم الوضوء عدم اصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء
دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى الثاني فلا انه
لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يوجد بدون
الشرط كقوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول
يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم
الاية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة وتجوز عندنا قوله تعالى
الله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات
فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة
بعدم القدرة على نكاح الحرة ثابتة فيثبت عدم جواز نكاح الامة
عنده فيصير مفهوم هذه الاية مخصصا عنده لقوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح
مخصصا ولا ناسخا لتلك الاية فيثبت الجواز بتلك الاية وهذا
بناء اي هذا الخلاف مبني على ان الشافعي اعتبر المشروط بدونه

عند انتفاء ه

يمكن ان ه

لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات
ملوح

فان كانت القدرة على نكاح الحرة

الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده اي
الحكم بتقدير معين ومنعه اي الحكم على غيره فيكون له اي التعليق
تاثيره العدم اي في عدم الحكم ونحن نعتبره معه اي نعتبر المشروط
مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد فوجب الحكم على تقدير
واحد وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل
انت في انت طالق اي المشروط وهو قوله انت طالق ان
دخلت الدار اذا اخذ مجردا عن الشرط وهو اي المشروط بمنزلة
انت في انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء
كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم
فعلى هذا اي على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون
الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط عنده
نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن
التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط على ما ذكرنا ان المشروط
بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم
بتقدير معين واعدم الحكم على غيره من التقادير فصار انت
طالق سببا للحكم ويكون تاثير التعليق في تاخير الحكم الا في منع
السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا تفريع
على ان المعلق بالشرط انعقد سببا عنده فان وجود الملك
شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عنده

انت طالق في قوله م

الشافعي رح

الشافعي رح فاذا علق الطلاق او العتاق بالملك فالملك غير موجود
عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند
الشافعي رح فبطل التعليق وصح تعجيل النذر المعلق فان
التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق
كتعجيل الزكاة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب
والنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل وكفارة اليمين
اذا كانت مالية فان الشافعي رح جوز تعجيل الكفارة المالية
قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا الاصل
فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب
الاداء عند الشرط وهو الحنث لان المالي يحتمل الفصل بين
نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت
المال في الذمة مع انه لا يجب اداؤه بخلاف البدني ففي
الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب
الاداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا ينفك احدهما عن الآخر
ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب فادصح
الاداء وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء واما قوله فلا ينفك
احدهما عن الآخر ففي فصل الامر ما يتاتي ان في العبادة البدنية
لا ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا لا ينعقد

الى المعلق

سبباً الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقاً الى
الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل وهو
ان تعليق الشرط مع الشرط لا يكون موجباً للوقوع لما ذكرنا
ان الجزاء بمنزلة انت في انت طالق فلا ينعقد سبباً للحكم
بل انما يصير سبباً عند وجود الشرط فيخرج عن الحكم في المسائل
المذكورة على اليمين المنعقدة للبر فكيف يكون سبباً
للكفارة بل سببها الحنث لما لم ينعقد سبباً عندنا اختلف
الحكم في المسائل المذكورة فجوز تعليق الطلاق والعتاق
بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعاً ولا يجوز
تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل وجود السبب لا يجوز
بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب
النذر والسبب للكفارة وهو الحنث عندنا فان اليمين
لم ينعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة
انما تجب على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سبباً للكفارة
بل هي شرط لها والحنث سبب وفرقه بين المالي والبدني
اذ المالي غير مقصود في حق حقوق الله تعالى وانما المقصود هو الاداء
فيصير كالبدنية وتباين الفرق اي على مذهبنا بين الشرط
والاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم اما الاجل
فظاهر فانه داخل على الثمن لا على البيع واما خيار الشرط فلانه

لا غير صحيح

البيع

البيع لا يحتمل الخطر والا ينبت الخيار بخلاف القياس فدخل على
الحكم دون السبب ليستقل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق
فيحتملان الخطر اي الشرط والبيع لا يحتمله لانه تعبير بالخطر قمارا
فشرط التعليق شرع مع المنافي فان كان داخلا على السبب يجوز ان
داخلا على السبب في الحكم جميعا فدخوله على الحكم فقط ليستقل من
دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اي الشرط
والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب
ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع
الثاني في افادته الحكم الشرعي اي في افادة اللفظ الحكم الشرعي
كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد له اما خبر ان احتمل
الصدق والكذب من حيث هو اي مع قطع النظر عن العوارض
لكونه خبر مخبر صادق او انشاء ان لم يحتمل واخبار الشرع
كقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن آكد من الانشاء
لانه ادل على الوجود اعلم ان اخبار الشرع يراد به الامر مجازا
وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد في الخارج
لا يلزم ذلك فاذا اريد المبالغة في وجود المامور به عدل الى
لفظ الاخبار مجازا واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه ههنا
الامر والنهي فالامر قول القائل استعلاء افعل والنهي
قوله استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا

في زعم الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فيه ليدل عليه
انه اي على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول
عليه السلام لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب فيجب
على الكل وهو ان الامر حقيقة في الفعل لقوله تعالى وما امر
فرعون برشيد اي فعله وعلى الفرع وهو ان فعله عليه السلام
للايجاب لقوله عليه السلام صلوا كما رايتموني اصلي قلنا ليس
حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه لو كان حقيقة في الفعل
ولم يصح نفيه اي نفي الامر اي يصح لغة وعرفا ان يقال
انه لم يامر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذي هو مصدر ليس
حقيقة في الفعل الذي ظهر ان الامر الذي هو مصدر ليس
حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل
ان الامر الذي هو بمعنى الشان وتسميته امرا مجازا
اذ الفعل يجب به قوله اذ الفعل ان بيان لعلاقة التي بين
الفعل والامر سلمنا انه حقيقة لكن الدلائل تدل على ان القول
للايجاب لا الفعل اي الدلائل التي تدل على ان الامر للايجاب
تدل على ان الامر القولي للايجاب لا الفعلي فان تلك الدلائل
غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره يراد بها الامر
القولي ولا يمكن حمله على الفعل وسيأتي واما قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره فالضمير في امره وان كان راجعا الى الله تعالى

لايمكن

لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول فالقول مراد
اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به اكثر من معنى
واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل
ونحن في صدد المنع فيصح ما قلت ان الدلائل الدالة على ان الامر
للايجاب لا تدل على ان الفعل للايجاب والقول كاف اي الامر
القولي كاف للمقصود وهو الايجاب والترادف خلاف الاصل
وايجاب فعله عليه السلام مستفيد من قوله عليه السلام
صلوا على انه انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال
مع انه فعل وموجبه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين
المراد لانه يستعمل في معان مختلفة وهي ستة عشر الايجاب
كقوله تعالى اقيموا الصلوة الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان
كقوله عليه السلام كل مما يليك الارشاد كقوله تعالى واشهدوا
الاباحة نحو كلوا من ثمره الاكرام نحو ادخلوها بسلام التهديد
نحو فاتوا بسورة التسخير نحو كونوا قردة الاهانة نحو ذق انك
انت العزيز الكريم التعجيز في مقابلة المعجزة نحو اصبروا او لا تصبروا
الدعاء نحو اللهم اغفر لي التمني نحو الا ايها
الليل الا انجلي الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون التكوين نحو
كن فيكون قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي لانه يستعمل
في معان وهي التحريم كقوله تعالى ولا تاكلوا الربوا والكراهة

٢ على ان الفعل غير مراد بل ما هو يحتاج الى اقامة الدليل ٢١

كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه نحو فلا
تمش مستكبرا والتحقير نحو ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة
نحو ولا تعتقدوا والارشاد نحو لا تسألوا عن اشياء والشفقة
نحو انهى عن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل واحد
ولان النهي امر بالانتهاء عطف على قوله لا يستعمل في معان
فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل لانه يصير موجبا
التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة
وهذا الاحتمال يبطل الحقائق يمكن ان يراد بها حقائق الاشياء
فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز ان لا يكون زيد زيدا
بل عدم الشخص الاول وخلف مكانه شخص آخر وهو عين مذهب
السوفسطائية الذين ينفون حقائق الاشياء ويمكن ان يراد
بالحقائق اوضاعا من لفظ الاولية احتمال قريب او بعيد من نسخ
او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبر هذه الاحتمالات مع عدم
القرينة يبطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوعة لها والفهم
لم ندع انه محكم وعند العامة موجبه واحد اذ الاشتراك خلاف
الاصل وحكم الاباحة عند بعضهم اذ هي الادنى والندب عند
بعضهم ولا بد من ترجيح جانب الوجوب وادناه الندب والوجوب
عند اكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان
تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم يفهم من هذا الكلام خوف اصابة

الفتنة

الفتنة او العذاب بمخالفة الامر ولولا ذلك لخوف لقبح
التحذير فيكون المامور به واجبا اذ ليس على ترك غير
الواجب خوف الفتنة او العذاب وان يكون لهم الخيرة
قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله
ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم القضاء والله
اعلم بمعنى الحكم وامرا مصدر من غير لفظه او حال او تمييز
ولا يكون القضاء ما هو المراد من قوله تعالى فقضاهن
سبع سموات في يومين لان عطف الرسول على الله
تعالى يمنع ذلك ولا يراد القضاء الذي يذكر في جنب القدر
لتعين ذلك فتعين ان المراد الحكم والمراد من الامر
القول او المقضي عليه والاول لا يليق الا ان الله تعالى لما
اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل المقضي عليه
فالمراد اذا قضى بامر والاصل عدم تقدير الباء والفحوى
يكون المعنى اذا حكم بفعل لا يكون الخيرة والحكم بالفعل مطلقا
لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او ندبه
وان اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان المراد بالامر ههنا
الفعل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فالذم على ترك
يوجب الوجوب انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له
كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد وذهب

الى قول الله تعالى

لا تفعل فلما ان يراد فعل القاضي
لانه انما اريد به الفعل
الا ان يكون
الا خلقهن
الا المامور به

اي قول الله تعالى لتستووا اذا استويتم الخ

الشيخ الامام ابو المنصور رحمه الله الى ان هذا مجاز عن سرعة الايجاد
والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام رحمه الله الى
ان حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله تعالى سنته في تكوين
الاشياء ان تكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي
المنزه عن الحروف والاصوات وعلى هذا المذهبين يكون الوجوب
مرادا من هذا الامر اما على الثاني فظ واما على الاول فلانه
جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا
الامر وترتب وجود المامور به عليه ولولا ان الوجوب مقتضى
من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجوب مرادا بهذا الامر
اي ان اراد الله تعالى انه كلما وجد هذا الامر يوجد المامور
هكذا اي كل امر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل
اي يكون الوجوب مرادا في كل امر من الله تعالى لان كل امر معناه
كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل اي كن فاعلا للصلواة
وزك اي كن فاعلا للزكواة فثبت ان كل امر فيه امر بالكون
فيجب ان يكون ذلك الفعل الا ان هذا اي كون الوجوب مرادا
من كل امر يعدم الاختيار فلم يثبت وثبت الوجوب لانه
مفض الى الوجود وغيرها من النصوص كقوله تعالى افعصيت
امري وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعوا وللعرف فان
كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ مسئله وكذا

قوله وغيرها عطف على قوله [illegible] بقوله تعالى

بعد

بعد الحظر اي تعقبه وقيل للندب كما في قوله تعالى فانتشروا وابتغوا من فضل
الله اي اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا وقلنا
يثبت ذلك بالقرينة اي الندب والاباحة في الآيتين ثبتا
بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق العباد
ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبت على وجه ينقلب المنفعة عليهم
مضرة بان يجب عليهم مسئله واذا اريد به الاباحة او الندب
فاستعارة عند البعض والى مع جواز الفعل لاطلاق اسم
الكل على البعض فان الاباحة مباينة للوجوب لا جزء له اعلم
ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا اريد به الاباحة
او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير
ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام في هذه المسئلة اختلافا
وعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد
اختار فخر الاسلام هذا وتاويله ان المجاز في اصطلاحهم
لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له اما اذا اريد به
جزء الموضوع له فانه لا يسمى مجازا بل تسمية حقيقة قاصرة
والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى
الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه هو
لا مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ
اريد به غير ما وضع له سواء كان جزءه او معنى خارجا عنه

وهذا التعريف صحيح عند مجوز الاصلا لكن يحمل غير الموضوع
له على المعنى المجازي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان
الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في
علم الكلام في اصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر
على الاباحة او الندب هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء
ام بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز
وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة
بين الاسد والانسان الشجاع والاصح الثاني وهو اطلاق
اسم الكل على الجزء لان سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب
فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب
جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة
هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل
فقط لا انه يدل على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز
الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الامر
لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز
الترك بناء على الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي
يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون الاطلاق كلفظ الكل على
الجزء وهذا معنى قوله لان الامر دال على جواز الفعل الذي
هو جزءهما لا على جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت

حقيقي

الى الاباحة هو الندب

[illegible]

ذا العدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب وهذا
بحث دقيق تحاشت الاخاطر عنه هذا اذا استعمل وارد
به الاباحة او الندب اما اذا استعمل في الوجوب لكن علم
الوجوب بالنسخ حتى بقي الندب او الاباحة عند الشافعي
فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ
المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد اي هذا الخلاف الذي
ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق لفظ الكل
على الجزء ام بطريق الاستعارة ان يكون ذلك اذا استعمل
الامر واريد به الندب او الاباحة اما اذا استعمل الامر واريد
به الوجوب ثم نسخ الوجوب و[بقي] الندب او الاباحة على مذهب
الشافعي فالامر هل يكون مجازا ام لا فاقول لا يكون مجازا
لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد بها
الامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لكن
مجازا فانك اذا اطلقت الانسان واردت به الحيوان
الناطق فان دلالة اللفظ يدل على كل واحد من الاجزاء
ولا مجازية بل انما يكون مجازا اذا اطلقت الانسان واردت
به الحيوان فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي
لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة التي يثبت
في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا اصابه

وبقي

بحاجته ثم نسخ الوجوب فانه لا يبقى مستحبا ولا مباحا **فصل**
الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان الامر
مختصر من الطلب مثل ضرب مختصر من الضرب والضرب اسم جنس فيفيد العموم
ولسؤال السائل عن النبي ﷺ في الحج العامنا هذا ام للابد سؤال الاقرع
ابن حابس في الحج العامنا هذا ام للابد فهم ان الامر بالحج
يوجب التكرار قلت اعتبروا بالعبادة وعند الشافعي
يحتمل قلت غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات
فيخص على احتمال العموم وعند البعض لا يحتمل التكرار الا ان
يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم
جنبا فاطهروا واقيم الصلوة لدلوك الشمس قلنا لم يتجدد
السبب لا لمطلق الامر وعند علمائنا لا يحتملهما اصلا لان المصدر
فرد انما يقع على الواحد الحقيقي وهو المتيقن او مجموع الافراد
لانه واحد من حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت الا بالنية لا على
عدد محض اي لا يقع على العدد المحض ففي طلقي نفسك
يوجب الثلث على الاول ويحتمل الاثنين والثلث عند الشافعي
وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلث لا الاثنين لان الثلث
مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح نية الاثنين
لان الاثنين عدد محض لا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا
هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلافات ولم يذكر ثمرات الاختلاف

بيننا

بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط
فاوردت هذه المسئلة وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك
فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغي
لانه لا رواية عن هولاء في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم
وهو انه يوجب التكرار عندهم فعلى ما قال في المتن وهي ان
ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي ان يثبت التكرار على مذهب
الثالث لا عندنا فقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل
الافراد اي عامة افرادها الواحد فلم يدل على الترتيب **فصل** الامر
بالمامور به نوعان اداء اي تسليم عين الثابت بالامر وقضاء
اي تسليم مثل الواجب به وقلت في الاول الثابت ليشمل النفل
ويطلق كل منهما على الآخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد
عند البعض لان القربة عرفت في وقتها فاذا فات شرف
الوقت لا يعرف له مثل الا بنص وعند عامة مشايخنا بما اوجب
الاداء لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده
يصرفه الى ما عليه فما فات الا شرف الوقت وقد فات غير
مضمون الا بالاثم اذا كان عامدا لقوله تعالى فعدة من ايام
اخر وقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة الحديث
قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام
اخر وقال صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها

٢ التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت صح

الملتف

اذا فكر بها فان ذلك وقتها استدل بالآية والحديث على ان
شرف الوقت غير مضمون اصلاً اذا لم يكن عامداً في الترك
واذا ثبت في الصوم والصلواة وهو معقول ثبت في غيرهما
كالمنذورات والاعتكاف قياساً وما ذكرنا من النص لاعلام
ان ما وجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان
شرف الوقت ساقط لا للايجاب ابتداءً جواب اشكال مقدر
وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة من ايام اخر
فيكون ايجاباً بسبب جديد لا بالسبب الذي اوجب الاداء
فقال في جوابه وما ذكرنا من النص لاعلام الخ وايضاً لا يرد
الاعتكاف والمنذورات قياساً لان النص مظهر لا مثبت
فان قيل فعلى هذا الاصل وهو ان القضاء يجب بما وجب به الاداء
اي لو انذر الاعتكاف في رمضان ولم يعتكف الى رمضان
آخر ينبغي ان لا يجوز ~~قضاء الاعتكاف في رمضان اخر~~ قضاء
الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان لا يجوز في رمضان آخر
لان القضاء انما يجب بما وجب به الاداء والاداء هنا وجب به
النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان لم يوجب صوماً مخصوصاً
بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان آخر قلت القضاء ههنا
يجب بما اوجب الاداء اي النذر وهو يقتضي صوماً مخصوصاً
بالاعتكاف لكنه اي الصوم المخصوص بالاعتكاف سقط في رمضان

قضاء الاعتكاف المنذور في رمضان
ينبغي ان يجوز في رمضان آخر

الاول

الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات هذا اي عارض شرف
الوقت بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوي فيه الحياة
والموت وهو من شوال الى رمضان آخر عاد الى الاصل وهو
الصوم المقصود اي الصوم المخصوص بالاعتكاف فوجوب القضاء
مع سقوط الوقت احوط من وجوبه مع شرف الوقت او
سقوطه يوجب صوماً مقصوداً وفضيلة شرف الوقت
هذا مراد فخر الاسلام بقوله وكان هذا احوط الوجهين والالف
ترجع الى السقوط في قوله فسقط ما ثبت لشرف الوقت من
الزيادة فلي اصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة ثبت
بشرف الوقت احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء
مع وجوب رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فلانه
يرد عليه ان في سقوط شرف الوقت ترك وجوب الاحتياط
فيجيب بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت اه معناه
ان شرف الوقت اوجب زيادة واوجب نقصاناً فالزيادة
هي افضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان
هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط
وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من امكان الموت قبل
رمضان آخر فينبغي ان تسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك
الزيادة ايضاً وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى

شرف ٤

صح
الصوم المقصود احوط من فضيلة

والوجه الثاني احوط ايضاً قال
فخر الاسلام لان ما ثبت
بشرف الوقت الى اخره

ووجه الاولوية ان العبارة لما لم يحتج في اثباته فسقوط النقصان
اولى من سقوط الزيادة وايضا يثبت سقوط الزيادة بشرف
انما يثبت لخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب
صوم مقصود يثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف ايضا فاذا
سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق
الاولى وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود
فنعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود و
ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء
مع فضيلة شرف الوقت او فضيلة شرف الوقت فضيلة نحو
يغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات
مباحث اصول الامام فخر الاسلام وقد فسر في بعض الحواشي الموجبة
بغير ما فسرت لكن لا يخفى على ذوي الكياسة الممارسين للعلوم
ان الدليل الذي يستدل به على الاحوط يدل على ان المراد ما ذكرت
لا ما توهموا والحمد لله ملهم الصواب والاداء اما كامل وهو ان
يؤدى بالوصف الذي شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة
المنفرد والمسبوق منفرد او شبيه بالقضاء كفعل اللاحق
فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يقضي ما انعقد له احرام
الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى مسافر
بمثله في الوقت ثم سبقه الحدث ثم اقام اما بدخول مصره ليتوضأ

واما بنية الاقامة في غير مصره وقد فرغ امامه يعني لا يتم اربعا
انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر و
لم يفرغ امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت
ثم سبق المقتدي الحدث فدخل مصره للوضوء او نوى الاقامة
والامام لم يفرغ يتم اربعا لان الاقامة اعترضت على الاداء
فصارت فريضته اربعا او كان هذا المسافر مسبوقا اي ان
كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلوة الظهر في الوقت
مسبوقا اي اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلوة
الامام نوى المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة
اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤدى في هذا القدر من كل الوجوه
لان الوقت باق ولم يلتزم اداء هذا القدر مع الامام حتى يكون
قاضيا لما التزم اداءه مع الامام اما اللاحق فانه التزم اداء
جميع الصلوة مع الامام فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث
ولم يؤد مع الامام قاضيا او تكلم اي تكلم اللاحق بعد فراغ الامام
او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا لانه اداء فيتغير بالاقامة لان
عليه الاستيناف فاذا استانف يكون مؤديا من كل الوجوه
فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا ولهذا لا يقرأ اللاحق
ولا يسجد للسهو اي لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ
ولا يسجد للسهو اي اذا سهى في القدر الذي لم يصل مع الامام

لا يسمى كالمقتدي اذا سهى لا يسجد للسهو بخلاف المسبوق
فانه منفرد فيما يسبق فيقرأ ويسجد للسهو وان اقتدى فاما بمثل
معقول كالصلوة للصلوة واما بمثل غير معقول كالفدية
للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا
يقضى الا بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق
فانها على صفة الجهر لم يعرف قربة الا في هذا الوقت لان الاصل
فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة
ودون الجهر وقال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية فان كونها
قربة مخصوص بزمان ولا يقضى بتعديل الاركان لان ابطال الاصل
بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا
الاثم وكذا صفة الجودة اي لا يقضى لان ابطال الاصل لاجل الجودة اذا ادى
الزيوف في الزكوة فان قيل فلم اوجبتم الفدية في الصلوة قياسا
اي على الصوم هذا اشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى
الا بنص فقد عدم النص لوجوب الفدية اداء عن الصلوة للشيخ
الفاني والنص ورد في الصوم وهذا حكم لا يدرك بالقياس فينبغي
ان لا يقاس عليه غيره واما الاضحية فلان الاراقة لم تعرف قربة
في غير هذه الايام ولا يدرى ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها
بل هو مثل لقربة الاراقة ام لا او التصدق بالعين او القيمة
في الاضحية قلنا يحتمل في الصوم التعليل بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا

فيكون

فيكون آتيا بالمندوب او الواجب ونرجو القبول فانه
يحتمل ان يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم يكن
واجبة فلا اقل من ان يكون آتيا بالمندوب ومحمد رح قال
في هذا الموضع نرجو القبول وفي الاضحية لان الاصل في العبادة
المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام
وتحقيقا لضيافة الله تعالى لكن لم نعرف هذا التعليل المظنون
وهو ان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين في الوقت
حتى لم نقل ان التصدق بالعين في الوقت يجوز في معرض
النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا يرجع الى قوله وعملنا
به بعد الوقت اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى التضحية لانه لما
احتمل جهة اصالة ووقع الحكم به لم يبطل بالشك واما قضاء
يشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل غير معقول كما اذا ادرك
الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه اي كبر تكبيرات الزوائد فلا
وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل
قربة لكن الركوع شبيه بالقيام فيكون شبيها بالاداء وحقوق
العباد ايضا تنقسم الى هذه الوجوه فالاداء الكامل كرد عين الحق
في الغصب والبيع والصرف والسلم لما عقد الصرف او السلم يجب
بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي ان يكون تسليم
بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع

الاضحية

وجه

جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالا في بدل الصرف
والسلم فيه والاستبدال قبل القبض فيهما حرام والقاصر كرد المغصوب
والمبيع مشغولا بالجناية او دين او مخبرا بهما بان كان حاملا او مريضا حتى
اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة رحمه وعندهما هذا
عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا لم يعلم بها صاحب
الحق حتى لو هلك عنده بطل حقها اصلا لما مر والاداء الذي يشبه القضاء
كما اذا امهرها اباها فانه يتحقق صورة المسئلة ان يكون ابو المرأة عبدا
لرجل فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر ابوها فانه يتحقق حتى وجبت قيمته
للمرأة على الزوج ولم يقض بها القاضي حتى ملكه ثانيا فمن حيث
انه عين حقها اداء اي تسليم الزوج اليها اداء فلا يملك منعه اي اذا
طلبت المرأة من الزوج ان يسلم اباها اليها لا يملك الزوج ان يمنعه
منها ومن حيث انه تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء وروي
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة فاتت بريرة
بتمر والقدر كانت تغلي باللحم فقال عليه السلام الا تجعلين لنا من
اللحم نصيبا فقالت انه لحم تصدق علي يا رسول الله فقال عليه السلام
هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين
حكما مع ان العين واحدة ولان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة
وغيرهما يتعلق بذلك الشيء من حيث انه مملوك لا من حيث
الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير

تجعلين

اصلا

اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع
بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا
المجموع وقد لم يرد بالعين هذا المجموع اي الذات مع الاعتبار
لان العين الذي تعلق به حكم الشرع هذا المجموع فلا يتحقق قبل
تسليمه اليها ولا يملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله اي بيع العبد قبل
تسليمه اليها وان كان قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها
فيه ومن الاداء القاصر ما اذا اطعم المغصوب المالك جاهلا وعند
الشافعي هو لا يبرأ عن الضمان لانه مأمور بالاداء ولا بالتغرير
وربما ياكل الانسان في موضع الاباحة فوق ما ياكل من ماله ولنا
انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فيتم بالاتلاف وبالجهل لانه
والعادة الحقيقة للملك بانه لغو وهو ان ياكل في موضع الاباحة
فوقها ياكل من ماله والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة
ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحق
في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز
عن الكامل فان قطع فقطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل
وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لان
الان انتقض القطع اذ تبين انه لم يسر الى القتل فاذا قطع اليد يدخل
موجبه في موجب القتل المراد بالموجب هنا ما يجب للقتل والقطع وهو
القصاص اذ القتل اتم موجب القطع والمراد بالموجب هنا الاثر

الى ان سرى بالقطع فى مجلسه فصار كما اذا قتله بضربات قلنا هذا من
حيث المعنى اى هذا الذى ذكرنا ان القتل تمم اثر القطع والجناية
فيتحد موجبهما انما هو من حيث المعنى اما من حيث الصورة متعدد
فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص فرع انا بدخل فى جزاء المحل
اى انما يدخل ضمان الجزء فى ضمان الكل فيما هو جزاء المحل الفعل كما
يدخل ارش الموضحة فى دية الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل والقتل
قد يحوا اثر القطع كما يتمم قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل
القتل ماحيا اثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل اتمم اثر القطع وانما
لا يجب اى القصاص جواب عن قوله فصار كما اذا قتله بضربات
بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها واذا انقطع القتل يجب القيمة يوم
المغصوبة لانه تحقق العجز عن الكامل بالقضاء اى قضاء القاضى
وهذا عند ابى حنيفة وعند ابى يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم
الانقطاع والقضاء والقتل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم
فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص
خلافا للشافعى فان عنده ولى الجناية مخير بين القصاص او اخذ
الدية وانما شرع اى المال عند عدم احتماله اى القصاص منة على
القاتل بان سلم نفسه وعلى القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية وما
لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص قد ذكر هذه المسئلة فى حقوق الله
تعالى فالان نذكرها فى حقوق العباد ولتفرع عليها فروعها فلا تضمن

المنافع

المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز
ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل كيف يرد
العقد عليها اى ان لم يكن المنافع متقومة فكيف يرد
عقد الاجارة على المنافع قلنا باقامة العين مقامها
فان قيل هى فى العقد مال متقوم اى المنافع فى العقد مال
متقوم لتقومها فى عقد النكاح لان ابتغاء البضع وهو
النكاح لا يجوز الا به اى بالمال المتقوم قال الله تعالى
ان تبتغوا باموالكم ويجوز اى ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة
فيكون منفعة الاجارة فى عقد النكاح مالا متقوما فيكون
فى نفسها كذلك اى لما كان المنافع فى عقد متقومة كانت
فى نفسها متقومة لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما
ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه هذا دليل آخر على قوله
فيكون فى نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونه كالخلع فان
منافع البضع غير متقومة حال الدخول فى العقد مع انها
غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها بالمال فى العقد وهو
عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها فى العقد
ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها فى العقد يكون فى نفسها
متقومة قلنا تقومها فى العقد ثبت بالرضى هذا منع لقوله
ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير العقد

حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة

نسخ

متقومًا بالرضى بخلاف القياس لما بينا انه لا يتقوم بلا احراز
فلا قياس عليه يشتمل بمعنيين احدهما لا قياس تقوم المنافع
في الغصب على تقومها في العقد والثاني انه لا قياس كون
المنافع مضمونة بالمال في الغصب على كونها مضمونة بالمال في
العقد لما ذكر لكون التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا
دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله ولتفاوت الفهم
وهو الرضى دليل على بطلان القياس على بالمعنى الثاني فانه
ليس اقرار في ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو
ولي القصاص حقًا اذا قضى القاضي به ثم رجع هذا تفريع آخر على قوله
وما لا يعقل مثل لا يقضى الا بنص وصورة المسئلة شهد
شاهدان بعفو الولي القصاص فقضى القاضي بالعفو ثم رجعا
عن الشهادة لم يضمنا ولا غير ولي القتيل اذا قتل القاتل
اي لا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل القاتل القاتل لان
الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا الولي القتيل شيئًا الا استيفاء
القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل والقضاء الشبيه بالاداء
كالقيمة اذا امهر عبدًا غير معين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان
الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز اي عن اداء الاصل
وهو تسليم العبد فوجب القيمة وكانها اصل ولما كان معلومًا
من حيث الجنس يجب هو اي الاصل وهو العبد فيجبر بينه وبين

القيمة

القيمة واتيهما ادى يجبر على القبول والعبد الواجب من حيث
الوسيط وذا يتوقف على القيمة فصارت من وجه اداء وقضاء
يشبه الاداء **فصل** لا بد للمأمور به من الحسن هذه المسئلة
من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول
والمنقول ومع ذلك هي مبنية على مسئلة الجبر والقدر التي
زلت في بواديها اقدام الراسخين وضلت في فيافيها
افهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين وحقيقة
الحق فيها اعني الحاق بين الافراط والتفريط سر من اسرار
الله تعالى التي لا يطلع عليها الا الخواص من عباده وانا ابو ان ابوح
بمن ذلك لكن اوردت مع العجز عن درك الادراك قدر ما وقفت
عليه ووفقت لايراده اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن
والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع
ومنافرا له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقص
والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا وكونه
متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا والحسن والقبح بالمعنيين
الاولين يثبتان بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث
فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع
فقط فعنده ابتناء على امرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل
وليس للفعل صفة يحسن الفعل او يقبح لاجلها عند الاشعري

المسئلة
مباحث

وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف
بالحسن والقبح ومع ذلك يجوز كونه متعلق الثواب والعقاب
بالشرع بناء على انه عنده لا يقبح من الله تعالى ان يثيب
العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن والقبح لا ينسبان
الى افعال الله تعالى عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث
يكون عند الاشعري لمجرد كون الفعل مأمورا به ومنهيا
عنه فلهذا قال فالحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان
الامر للايجاب او للاباحة او الندب والقبيح ما نهي عنه سواء
كان النهي للتحريم او للكراهة وعند المعتزلة ما لا يمدح على فعله
سواء كان يمدح عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن وما يذم
على فعله هذا تفسير القبيح وبالتفسير الآخر ما للقادر العالم
بحاله ان يفعله احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون
وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبح بتفسيرين
فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير
الثاني يتناول المباح ايضا وما ليس له ذلك اي القبيح ما ليس
للقادر العالم بحاله ان يفعله فعلى تفسيري القبيح متساويان
لا يتناولان الا الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح
واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما فعند الاشعري
لا يثبتان الا بالامر والنهي لما ذكرت ان هذا الحكم عنده مبني على

الصفتين

الصفتين امور ثبت على مذهبه وليس لاثبات المطلبين
اما الاول فلقوله لانهما لو كانا لذات الفعل او لصفة له لا
يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر اي ضعف هذا الدليل
ظاهر لانه ان عني بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه
فانه واقع كقولك هذه الحركة سريعة او بطيئة وان عني قيام العرض
بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا فان هذا
الفعل حسن شرعا او قبيح شرعا وان عني ان العرض لا يقوم بعرض
آخر بل لا بد من جوهر يقوم به العرضان في القيام بهذا المعنى غير
لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة له اذ لا بد
من فاعل يقوم الفعل والحسن به وان عني معنى آخر فلا بد
من بيانه لنتكلم عليه واما الثاني فلقوله ولان فاعل القبيح
ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف
على مرجح كان اتفاقيا وان توقف [illegible]
مرجح ثانيا ولئلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره
لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطراري والاتفاقي
لا يوصفان بهما اتفاقا تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو من ان
يكون متمكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا ففعله اضطراري
لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره
اذ لو كان متكلما في ذلك الاختيار انه باختياره ام لا فان

يتسلسل او ينتهي الى الاضطرار وان كان متمكناً من تركه
ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقياً وهو لا يوصف
بالحسن والقبح اتفاقاً وايضاً يكون رجحاناً من غير مرجح
يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحاً تاماً
اي جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة
فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون
رجحاناً من غير مرجح ولانه لو لم يجب يمكن عدمه فيوجب رجحان
المرجوح وهو اشد امتناعاً من رجحان احد المتساويين
واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختيارياً لان المرجح
لا يكون باختياره والا نتكلم في ذلك الاختيار وكررنا فيؤدي
الى التسلسل او الى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت انه اضطراري
والاضطرار لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقاً اعلم ان كثيرا
من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينياً والبعض الذي
لا يعتقدونه يقينياً لم يوردوا على مقدماته منعاً يمكن ان
يقال انه شيء وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه
وانا اسمعك ما سنح بخاطري وهذا مبني على اربع مقدمات
المقدمة الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر
بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا
تحرك زيد فمقام الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي

وهو محال وان توقف على مرجح

يكون

يكون للمتحرك في اي جزء يفرض من اجزاء المسافة فهي المعنى
الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهي المعنى الاول
والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل
ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع ذلك
الايقاع يكون واقعاً الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل في طرف
المبدء في الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه يلزم انه
اذا اوقع الفاعل شيئاً واحداً فقد اوجد امور غير متناهية
وهذا بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود
في الخارج ظاهر على مذهب الاشعري فان التكوين عنده
امر هو غير موجود في الخارج **المقدمة الثانية** كل ممكن موجود
فلا بد ان يتوقف وجوده على موجد والا يكون واجباً بالذات
ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا
يكن وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وهنا
يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم يكن هي جملة ما يتوقف
عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها
والا امكن عدمه ففي حال العدم ان توقف وجوده على شيء
آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده
مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان
قيل لا نم انه محال بل رجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير

ان لا يوجد شيء آخر مرجح و لم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا
المعنى لانه ان عدا لكن عدمه مع هذه الجملة تحت الا لا يلزم من فرض
عدم مرجح لكنه يلزم لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء
في الزمان الذي وجد ان وجد ايجابي و شيء آخر اباه يكون الا
من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة و ان
من ضد ايجاد و شيء آخر اباه لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد
لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن و لولاه
يمتنع وجوده و هذه القضية متفق عليها بين اهل السنة و الحكماء
لكن اهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الموجب تعالى
فان وجود الشيء يجب على [illegible] الى ايجاده و يمتنع على
تقدير ان لا يوجده و اعلم ان ما زعموا ان كل موجود ممكن محفوف
بوجوبين سابق و لاحق باطل لانه ان اراد السبق الزماني
لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه و ان اريد السبق الحاج
اليه فكذا لانه مع العلة الناقصة لا يجب مع التامة لا يكون
الوجوب منها ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الا
مقارنا بحيث لا يحتاج الوجود اليه فكل منهما اثر المؤثر التام
نعم العقل قد يعتبر احد المضافين مؤخرا من حيث ان الآخر
محتاج اليه و ايضا مقارنا مع انه في الحقيقة واحد المقدمة
الثالثة لما ثبت انه لا بد لوجود كل ممكن من شيء يجب

تقدير

انه محتاج اليه الا انه يتعقل ... و مقدما من حيث انه

عنده وجود الحادث امور لا موجودة في الخارج و لا معدومة كا
الامور الاضافية و هو القول باطل و ذلك لان جملة ما يجب عنده
وجود زيد الحادث لا يكون تماما قديما لان العالم ان اوجبه
وقت معين [illegible] يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون
تماما يجب عنده قديما و ان اوجبه في وقت معين في وقت
معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثة ان لم يدخل
في تلك الجملة امور لا موجودة و لا معدومة فهي اما موجودات محضة
و هي مستندة الى الموجب فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الوجب
او اما معدومات محضة و هي لا يصح علة للوجود و ايضا وجود
زيد متوقف على اجزائه الموجودة و اما موجودات مع معدومات
و هذا ابطل ايضا لان هذه القضية ثابتة و هي انه كلما وجد جميع
الموجودات التي يفتقر اليها زيد يوجد زيد من غير توقف على عدم
شيء اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا لتوقف على عدم الذي
بعد وجود لان العدم الذي قبل وجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث
ثم عدم عمرو الذي بعد وجوده لا يكون الا بزوال جزء من العلة المؤثرة
لوجود عمرو و بقائه و ذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فغير
معدوم و ذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة
وجوده او بقائه و يلزم [illegible] الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو و ح
لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو و كلامنا في زيد الموجود

وإما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء وزوال
العدم هو الوجود ولنفرضه وجود بكر فعدم عمرو موقوف على وجود
بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف
وجود زيد على وجود بكر على التقدير وجود جميع الموجودات التي يتوقف
اليها زيد وهذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم
انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات
ثم هكذا الى الواجب فيثبت على التقدير افتقار وجود كل ممكن الى
شيء الخ وذلك الممكن عند دخول ما ليست بموجود ولا معدوم
في جملة ما يحتاج عنده وجود الحادث فان قيل لا يثبت بهذا الامر
على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي
يسمونه حالا داخل في احد النقيضين ضرورة قلت هذا الحكم
صحيح وهو كون الاضافي داخلا في الموجود والمعدوم الآخر
قوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا الخ فان الاخص له
فما ذكر من الامرين ثم فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة
لعمرو وامور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان فسر
الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لا نسلم ان كل موجود يجب بوسط
الموجودات المستندة الى الموجب فلا يصح قوله فيلزم جزء الخ
الوجب وان فسر بما لا يندرج الاضافي تحت الموجود بل في المعدوم
لا نسلم ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافيات

الوجودية

الوجودية معدومة في الخارج والا لما لا يكون بوجود شيء فيثبت
توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة
ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه
يلزم في المحالات المذكورة من قدم الحوادث وانتفاء الواجب
ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة استغناؤها عن
الواجب اولا لا شك انها مفتقرة الى الواجب بلا وسط او بوسط
الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب وفي الحكم
بحث ما لاستلزام التسلسل فيها وهو باطل او يكون الاضافة الاضافة
على الاولى وانا اقول لا بحث والظاهر الحق هذا فان ايقاع
الحركة غير واجب ومع ذلك له قوي الفاعل ترجيح لاحد المتساويين
ثم الحركة اي الحالة المذكورة تجب على التقدير الا ايقاع او لو لم يجب
فوجود بالرجحان بلا مرجح ولا يلزم منه الا ايقاع الرجحان بلا
مرجح اي الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وعلم ان اثبات
تلك الامور على التقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر
يوجبه مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل
بالاختيار ولولا تلك الامور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا
بالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم من هذا
وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما في المقدمة الثانية **المقدمة**
الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح

لكن الترجيح احد المتساويين او المرجوح واقع لانه اما ان
لا ترجيح اصلا او يكون للراجح والمتساوي او المرجوح والاول
بط لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح
بط لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح
يودي الى اجتماع الغايات او احتياج كل ترجيح قبله الى غير
النهاية فالترجيح لا يكون الا للمساوي او المرجوح ولان كل
معدوم ممكن معدوميته راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى
علة العدم ومساو لها بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح
المرجوح او المساوي على ان الارادة صفة شانها ان ترجح
الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الآخر فعلم ان
الارادة لا تعلق لها لان الايجاب بالذات لا يعقل لان ذات الارادة
يقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح او المساوي ما دام
كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبق كذلك وعلم ان المتكلمين اوجبوا
التجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو
الهارب من السبع اذا راى طريقين متساويين فقال الحكماء
القضية البديهية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع
وهو ان الرجحان بلا مرجح بط لا تبطل بايراد مثال لا يدل على
عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاقول القضية التي
تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن

بلا مرجح

بلا مرجح محال بمعنى ان وجوده بلا موجد محال مع انه يمكن اثبات
هذا المطلب مع الغيبة عن هذه القضية بان يقال الموجود
اما ان لا يحتاج في وجوده الى غيره او يحتاج ولا بد من الاول
قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبداهتها الفاعل
هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وايضا انما اوردوا
المثال لسند المنع فعليكم البرهان على الرجحان في المثال
المذكور على انا نقول ان وجه المرجح في المثال المذكور فاما
ان يجب بحسب نفس الامر وهذا بط لان الاعتقاد والذي لا يطابق
لما في نفس الامر كاف لافعال الاختيارية الا ان يجب بحسب اعتقاد
الفاعل وهو ايضا بط اذ يفعل احدهما مع عدم اعتقاد الرجحان
كما في الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن انكر هذا فقد
انكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان
فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض فعلم ان
المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح بط هو ان وجود الممكن
بلا موجد مح سواء كان الموجد موجبا او لا فالرجحان هو
الوجود فقط لا انه يصير راجحا قبل الوجود واذا عرفت هذه
المقدمات فنقول يجب وجود الفعل ان اريد بالفعل الحالة التي
تكون للمتحرك في اي جزء يفرض من المسافة فقطعا بعد القول
بوجوب بعض الاشياء بلا وجوب يمنع وجوب تلك فلا يلزم الجبر

الحالة

على انا قد ابطلنا هذا العقد بو لكن و اثبات المط على هذا التقدير
ايضا اقرب من الاحتياط و على تقدير امتناع وجود الاشياء بلا
وجوب المهو الجبر فنتفي ايضا اما بالقول بان اختيار الاختيار
عين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد
واما بانه يلزم ح توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا محذور
في الحالة المذكورة بتوقف على الامر لا موجود ولا معدوم كما
الايقاع مثلا ثم هو اما ان يحث بطريق الشرط او بان ايقاع
الايقاع عين الاول واما ان لا يحث لكن الفاعل يرجح احد
المتساويين وان اراد بالفعل الايقاع فبعين ما قلنا في
الايقاع هذا الذي ذكرنا هو ابطال دليل الجبر فالان جئنا
الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اي
ما هو حاصل المجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول التفرقة
ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليس
التفرقة بمجرد كونها موافقة للارادة لان الارادة ان كانت
صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين ويخصص بشيء
بما بقي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة ان يكون
الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المط وان لم يكونا
صادرين منا فلا يكون الارادة الا مجرد شوق فح ان لا يقع
فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي نفتاق اليها

حركة نجدها على نسق نشتهي ان يكون عليه لكنا نفرق بينهما
ونعلم الاولى نفعلها لا الثانية وايضا نفرق في الاختيارية
بين ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار
الى صبب بالعدو الشديد الذي لا نقدر على الامساك عنه
وكذا نفرق بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا
نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم الوجداني
قاض بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب وترجيح احد
المتساويين او المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد
ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال
كالحركة القوية من القوى الضعيف كقطع مسافة بعيدة في
طرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في
اخبار الانبياء عليهم السلام والصديقين ان الكفار قصدوهم
بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوفر
الدواعي والارادات مع عدم عجزهم في ذلك الزمان على امور
اشق من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اي الحالة المحسوسة
ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم يختلف ارادته ولو كان
مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادات
وايضا يمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها ولا شعور
لنا بشيء من ذلك ولا ندري اي عصبة يجب تمديدها لحصول الحركة

ای نزول از بالا ۱۲

المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف منا مع انها
فعلنا ثم وجدان ما يدل على الاختيار او وجدان ان اختيار
العبد ليس بمؤثر انه وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى
انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار
الى القصد يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية
وان لم نقصد لم يخلق الله تعالى ثم القصد مخلوق الله تعالى
بمعنى انه تعالى خلق قدرة تصرفها العبد الى كل منهما على سبيل
البدل ثم صرفها الى واحد بعينه بفعل العبد وهو القصد
والاختيار فالقصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده
لا بجعل الوجوب الى موجودات هي مخلوق الله تعالى لان الله تعالى
خلق هذا الصرف مقصودا لان هذا منافٍ في خلق القدرة
تحصل الحالة المذكورة مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد
فلهذا قال فقدس توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان
لاختياره تاثيرا في فعله البتة وانما قال ايضا ليعلم ان الاختيار
ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر برهان آخر قد ثبت انه
لا يوجد شيء الا وان لم يكن وجوده بالغير فان كان العبد موجبا
لوجوده بلا واسطة امر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده
وفي ذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب
بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان

كان

وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم السابق
على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود
وهذا العدم لا يمكن الا بزوال العلة التي هذا لذلك الامر او بقائه
في العلة التي ان كانت موجودات محضة يكون واجبة ما لا منتهية
الى الواجب تعالى فلا قدرة للعبد على اعدامها وان كان للعدم
مدخل في تلك العلة التي منه فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط
وجود امر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما
فلا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا
بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ ح يخرج من صنع
العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يكون الا على القدرة لكن الامر المتوقف على
امور لا صنع للعبد فيها اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالها
فالامر الاضافي الذي من العبد وهو الذي لا يجب عنده وجود الاثر
يسمى كسبا وقد قال بعض المحققين رحمهم الله ما لا يقع به المقدور مع
صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور بلا صحة
انفراد القادر به فهو كسب ثم ان مقدورات الله تعالى قسمان
الاول ما يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما في الموجودات
التي لا صنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادر به لكن لا
منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل ما في ذلك الشيء كالافعال
الاختيارية للعباد وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق

وما وقع في محل قدرته هو كسبه هذا وان كان تغييرا آخر لكن
في الحقيقة المجموع تغيير واحد فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور
لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر
والكسب امر اضافي يقع به المقدور في محل القدرة ولا يصح
انفراد بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود
المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك
المقدور ثم اختلاف الاضافات لكونها طاعة او معصية
حسنة او قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق فخلق القبيح ليس
بقبيح وقد علم انه خلقه لا يخلو عن حكمة والعاقبة الحميدة بل
تشتمل على كثير منها وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح
وقد علم ان الكسب من حيث هو يوجب الاتصاف فالقصد الى الكسب
قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده يخلقه ولا جبر
في القصد فالحاصل ان مشايخنا ينفون عن العبد قدرة
الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله تعالى لكن يقولون
ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود امر حقيقي لم يكن
بل ان يختلف بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين
احد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسئلة
الجبر والقدر والله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن فيه
بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح فقوله ان الاتفاقي والاضطراري

لا يوصفان

لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا
او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته بمعنى
ان يوجب ذات الفعل او صفة من صفاته لحوق المدح والذم
بكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا او اضطراريا
او اتفاقيا الا ترى ان الله تعالى سبحانه يحمد على صفاته العليا
مع اتصافه بها ليس باختياره على ان الاشعري يسلم الحسن
والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل نقصان
مذموم وكل كمال محمود وان اصحاب الكمالات محمودون
بكمالاتهم واصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فانكار الحسن
والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما
في غاية النقص وان انكرهما بمعنى انه لا يوجد في الفعل شيء
يثاب الفاعل او يعاقب لاجله فنقول ان عنى انه لا يجب
على الله تعالى الاثابة او العقاب لاجله فنحن نساعده في هذا
وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق ولكن
لان الثواب والعقاب آجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة
كيفيتها لكن كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات
فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم انه غني ونعم الله تعالى
في المحنة والحظ [illegible] ثم مع ذلك كله نسب من الصفات والافعال
ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى من ذلك علوا كبيرا

خبران الله تعالى

كبيرا فلم يرَ بعقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه في معرض سخط
عظيم وعذاب اليم وقد يتحمل على غضب وتِه ولجاجة ويرجح على مخالفة
عقله واعوجاجه واستخفاف بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالشرع الذي
في ورائه عصمنا الله تعالى عن الغباوة والغواية وهدانا بهدايا
الهداية فلما بطل دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على
مذهبنا في الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة وعند بعض الحنفية
والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبحه يكونان لذات
الفعل او لصفة له ويعرفان عقلا ايضا اي يكون ذات الفعل
بحيث يحمد فاعله ويثاب لاجله او يذم فاعله ويعاقب لاجله
او يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لاجلها او يذم ويعاقب
لاجلها وانما قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا لان
وجوب تصديق النبي عليه السلام ان توقف على الشرع يلزم الدور
واعلم ان النبي عليه السلام اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع
انه نبي فاخبر باموري مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك
فان لم يجب على السامع تصديق النبي من ذلك تبطل فايدة النبوة
وان وجب فلا يخلو من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته
عقليا اولا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا
والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا لكان وجوبه
بقول النبي عليه السلام فاول الاخبارات الواجبة التصديق لا بد ان

والى

بل

يجب تصديقه بقوله عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول واجب
فنتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول
وان وجب فاما ان يجب لاخبار الاول فيلزم الدور او بقول
آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو
كون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا فعقلية والاداء
وان لم يتوقف على الشرع كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا
لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي
ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله
عقلا فالواجب العقلي اخص من الحسن العقلي وكذلك نقول
في امتثال اوامره انه اما واجب عقلا اي بهذا الدليل لاثبات
الحسن العقلي صريحا فقوله وايضا وجوب تصديق النبي عليه السلام
موقوف على حرمة الكذب وهي ان ثبت شرعا يلزم الدور وان
ثبت عقلا يلزم قبحه هذا يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما
يدل على الآخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون
تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا
عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن
والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل
آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا
لما ثبت الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لا خلاف

خبر

لدلالته على القبح العقلي والحسن العقلي

بيننا وبين المعتزلة اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم
وذلك في امرين احدهما ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن
والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى فلان الاصلح
واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى
والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما
على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها
ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشيء وعندنا الحاكم بالحسن
والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن
ان يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد وجاعل بعضها حسنا
وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء
مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع
من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح وثانيهما ان
العقل عندهم موجب للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان
يولد العقل النتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة
بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله تعالى بحسنه او قبحه لا يطلع العقل
على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض
منه قد اوقف الله عليه العقل على انه غير مولد للعلم بل اجرى
عادته انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب اي
ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر من انه

ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب الموجودات ليس بالايجاد
والمامور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن
لمعنى في غيره لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا
بمجرد الامر والنهي بل انما يحسن الفعل ويقبح اما لعينه او لشيء
آخر ثم ذلك الشيء حسن لعينه او قبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو اما
ان يكون جزء ذلك الشيء الفعل او خارجا عنه والجزء اما صادق
على الكل كالعبادة تصدق على الصلوة والصلوة عبادة
مع خصوصية فالعبادة جزء لها او لم يصدق كالاجزاء الخارجية
كالسجود لا يصدق على الصلوة والحسن لمعنى في نفسه يعم
الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار
الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون
جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع حسنا ثم
الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد واعلاء
كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء فالاعلاء خارج عن
مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلوة
والصلوة لا يصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى
هذه الاقسام وكذا القبيح لكن امثلة هذا سيأتي في فصل
النهي ان شاء الله تعالى وانما اطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن
لغيره اما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاحات او لان الحسن لعينه

لعينه ول

هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئية
الموجودة ويختلف في تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسنا وهي
لا يكون حسنة الا لمعنى في نفسها او حسنة لغيره والفرق بين
الجزء الصادق وبين الخارج الصادق ان يكون مفهوم الفعل
متوقفا عليه هو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة
مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالحقيقة
المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد فمفهومه
القتل والضرب والنهب مع الكفار ولسان اعلاء كلمة الله
واخلافه هذا المفهوم مما يلزم ذلك الخارجي فيكون لازما
لا جزءا وهذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي اذا
عرفت هذا علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا
او قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار
الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا لذاته لان الاختلاف
بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات ذلك
الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم
بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة
لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف
الى المنعم حسن لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن [illegible]
فاما ان لا يقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبله ك

فان مفهومها

كالاقرار

كالاقرار يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به
لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم صحة
الايمان بمجرد من الباطن الا انطاهر اللسان الذي هو ادل على الباطن
ولا كذلك سائر الافعال اي قال هذا الفرق بين الاقرار وكل
الاركان فان الاقرار تحمل واخلاقه الايمان ولا يحتمل عن الاركان
واخلافه وعلم ان المنقول من علمائنا رحمهم الله في هذه المسئلة
قولان احدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام
الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار فمن
صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبارا
لجنبة ركنية الاقرار في حال الاختيار وان صدق ولم يصادف
وقتا يقر فيه يكون مؤمنا اعتبارا لجنبة تبعيته في حال الاضطرار
وكالصلوة تسقط بالعذر وهي عطف على قوله كالاقرار واما
ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم والحج
شبيه ان يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر
النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه
العبادة والنفس مجبول على المعصية فلا [illegible] حسن قدرها
فارتفع الوسايط فصارت تعبدا محضا لله تعالى وعليه
انكم ان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات
الفعل وجزئه لا يكون الزكوة وامثاله من هذا القسم بل نعم

اي لم يتمكن من الاقرار

قوله واما عطف على فاما

ان جهة حسنها لمعنى في نفسها لكونها تعبدا محضا لله تعالى ولكون
عينها حسنا لكونها مأمورا لا لذاتها ولا لجزئها وارد ثم
بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مأمورا به فهذا عين مذهب
الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه والحسن
لمعنى في غيره لان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا
المعنى والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن
الفعل عند الاشعري لكونه مأمورا به وعندنا لا بل انما امر
به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان
يقتضي كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي على العقل فاظهره
الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة وامثالها دال على حسنها لمعنى
في نفسها على ما يأتي في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول
الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنا لمعنى في نفسها
لكنها لا نعلم ذلك المعنى والثاني ان الاتيان بالمأمور به
من حيث انه اتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه لان طاعة
الله تعالى وتركها مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعري
فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا
لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور به والاتيان بالمأمور به
حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري انما حسن اداء الزكوة لانه
مأمور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو ما امر به من تفسير الحسن

وهو ما امر به من غير ملاحظة انه به طاعة الله تعالى فهذا بيان
ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا اما
لعينه واما لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به
وقد يجتمع المعنيان كالايمان فانه حسن لعينه واتيان بالمأمور به
وقد يوجد الاول بدون الثاني اذا اتى به لكونه حسنا لعينه او
لجزئه لكن لم يؤمر به وايضا على العكس في الحسن لا لعينه ولا لجزئه
لكن يكون مأمورا به وقد اتى به لكونه مأمورا به فعلم فيما
قال ان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى لانه
انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه مأمورا به فالوضوء الغير
المنوي به حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوي بنيته
امتثال امر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان
بالمأمور به حتى شرط فيه الاهلية الكاملة فان العبادات
يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبي بخلاف المعاملات
على ما يأتي في فصل الاهلية ان شاء الله تعالى واما الثاني
وهو الحسن لغيره فذلك الغير اما منفصل عن هذا المأمور به
كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعي وفي هذه العبارة تغيير
وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل
عن هذا المأمور به فاسقطت قولي قائم بنفسه لان الاعراض
لا تقوم بنفسها فالمراد به انه لا يكون قائما بهذا المأمور به
لا قائما

فقوله مفصل يكون مكررا كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة
والوضوء حسن للصلواة وليس قربة مقصودة حتى
تسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها الى النية
واما قيام هذا المامور به كالجهاد ولا علاء كلمة الله تعالى وصلواة
الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار لا يشرع الجهاد
وان قضى البعض حق الميت تسقط عن الباقين ولما كان
المقصود يتادى بعين المامور به كان هذا الضرب وهو ان
يكون الغير قائما بالمامور به لا الضرب الاول وهو ان يكون
الغير منفصلا عن المامور به شبيها بالقسم الاول وهو
الحسن لمعنى في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد وهو القتل
والضرب وامثالهما وهذا المفهوم ليس بمفهوم اعلاء كلمة
الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة
الله تعالى كما ان السعي في المفهوم غير الاداء لكن في الخارج
عينه كما ان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق و
لكن في الخارج هو بعينهما فالجهاد حقيقة وهي القتل ليست
حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء
حسن لمعنى في نفسه فشبه هذا الضرب القسم الاول لا القسم
الاول لان السعي غير اداء الجمعة في المفهوم والخارج والامر
المطلق اي من غير انضمام قرينة يدل على الحسن لمعنى في نفسه
او غيره ثبت ولى الضرب الاول من القسم الاول ويصرف عنه ان
دل الدليل اي الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في
نفسه لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به لما علم ان المطلق
ينصرف الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بان
يكون لا لاجل فالامر الذي لحاجة او الندب نا قص في كونه
امرا اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر اي لو لم يكن
الشيء حسنا لما امر الله تعالى به فيكون الامر الكامل اي الامر الذي
هو لا لاجل مقتضيا للحسن الكامل لان الشيء لو لم يكن بحيث
يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجب
الله تعالى فعله ليكون الايجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه
فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المامور به وكمال
العناية بوجود المامور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان
يكون حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف وكونه
عبادة يوجب ذلك ايضا اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه الى الامر المطلق
انه اتيان بالمامور به وانما اعتبرت في الاول لفظ يقتضي
وفي الثاني لفظ يوجب لان معنى الاول يقتضي الامر والثاني
موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل فقال الشافعي
الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون المشروع الا هي
فلا يجوز ظهر غير معذور اذا لم تفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور

ما لجمعة فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلت لما كان الوجوب
قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامة
الجمعة مقامه في الوقت فصارت مغيرة له لا ناسخة ولا فرق
في هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقوط الجمعة
عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض
الظهر وهذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره
والخلاف هيهنا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى الظهر
في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان
الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليله في المتن
مذكور وثانيهما ان المعذور اذا صلى وادى الظهر هل ينتقض اذا
حضر الجمعة ام لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعي
يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة في هذا اليوم اقامة
الجمعة مقام الظهر الذي هو اصل لكن هذا ساقط عن المعذور
بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فينتقض
الظهر **فصل** التكليف بما لا يطاق غير جائز اي غير
ممكن خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا
يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الآيات وهو غير واقع
في الممتنع لذاته اتفاقا وواقع عنده وغيره اي واقع عند الاشعري
في غير الممتنع لذاته كالايمان لابي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا

بما لا يطاق بناء على ان القدرة للعبد تأثير في افعاله توسطا
بين الجبر والقدر وقد سبق تقريره التوسط ايضا لان العبد غير
قادر على الايجاد والفعل بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف
بالفعل تكليفا بالمحال قلنا لكنه للعبد قصدا اختياريا فالمراد بالتكليف
بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى
الحركة اي الحالة المذكورة باجراء عادته او التكليف بالحركة
بناء على قدرته على سببها الموصل اليها غالبا هو القصد على ان
علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان هذا
جواب عن دليل الاشعري وهو ان علم الله تعالى في الازل ان
ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن ينقلب علم الله تعالى جهلا وهو
محال فما شرع فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فنجيب بانه الله تعالى
علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن
باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان اي عن ان يكون مقدورا
ومختارا له وعنده لا تأثير لها اي لقدرة العبد في افعاله بل هو مجبور
مجبور ثم عندنا عدم جوازه اي عدم جواز التكليف بما لا يطاق
ليس بناء على الاصلح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء
على انه لا يليق من حكمته وفضله ثم القدرة شرط لوجوب
الاداء فلا حاجة الى القدرة وسيأتي الفرق بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء في الفصل المتأخر بل هو يثبت اي نفس الوجوب

في نفس المتقدم وان قبل التكليف بالمحال لازم على تقدير

بالسبب والاهلية على ما يأتي اي في فصل الاهلية والقدرة
نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة ادنى ما يتمكن به المامور على اداء
المامور به اي من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذا لانهم
جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة وهي شرط
لاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان او ماليا
فلهذا الحسن الشرع الصلوة قاعدا او موميا مع اي
مع العجز ولم يسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن
الفاء فالعلي هذا يتصل بقوله وهي شرط الاداء كل واجب
قال زفر رح لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء
الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة فقلنا ان شرط
حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض اما ههنا الغرض القضاء
وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد
الوقت كاف للقضاء كمسئلة الحلف بمس السماء فانه ينعقد
اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عليه السلام فامكان
الاصل وهو البر كاف لوجوب الحلف وهو الكفارة على ان
القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الالات والاسباب
فقط وقد وجدت ههنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة
للفعل اي ولئن سلمنا امكان القدرة على الاداء غير كاف
لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة

على

على الاداء بوجود القدرة على الاداء حاصل لان القدرة التي
يشترط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الالات والاسباب
فقط وهي حاصلة ههنا ولا يشترط القدرة التامة الحقيقية
لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول
اذ لو كان سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة
او نقول القضاء يبتني على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء
كما في قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه
القدرة اي الممكنة لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغني
عن بقائها اي استمرارها فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا
اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه
لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى
ما يتمكن به على هذا السفر غالبا اعلم ان جعل الزاد والراحلة
من القدرة الممكنة ينافي قوله لان القدرة التي شرطناها
متقدمة هي سلامة الالة والميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كما
النماء في الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب
الى العسر فلا يجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن
بخلاف الاستهلاك لانه تعد فان قيل لم شرطتم بقاؤها في بقاء
الواجب حتى اشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فلا
بعد هلاك بعضه في البقاء الباقي توجيه السؤال انكم شرطتم بقاء

قوله او نقول جواب ثالث

اي يسر به العبد على اداء الواجب

بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب فصار شرط اليسر فوجب ان
يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فينبغي ان لا تجب الزكوة
في الباقي اذا هلك بعض النصاب فيجاب بان النصاب ما شرط
لليسر بل للتمكن ثم في هذا الكلام ما فيه قلت النصاب ما شرط
لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى كل المقادير سواء
بل لتصير غنيا فيصير اهلا للاغناء لقوله عليه السلام لا صدقة
الا عن ظهر غنى ولا حاجة لي في قدرة لشرع ما النصاب وكذا
الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن
لم يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد العجز في العمر لان ذا يبطل
اداء الصوم فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل
اي شرط القدرة المقارن للاداء كالاستطاعة مع الفعل
اي القدرة التامة الحقيقية التي يقارن الفعل كما ذكرنا انفا
فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة للاداء
الكفارة لا سابقة ولا لاحقة وذا دليل اليسر اي اشتراط القدرة
المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء الوجوب اي يشترط
بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الوجوب حتى ان تحقق
القدرة على الاعتاق في وجوب الاعتاق ثم ان لم تتحقق القدرة
يسقط الاعتاق لانها لما لم تتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة
للاداء لم توجد وهو الشرط كما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة

الميسرة

الميسرة فيشترط بقاؤها الا ان المال ههنا غير معين فلا يكون
الاستهلاك تعديا فيجعل كالهلاك جواب سؤال مقدر
وهو انه لما سوى بين الزكوة والكفارة في انهما واجبتان
بالقدرة الميسرة ينبغي ان لا تسقط الكفارة بالمال اذا استهلك
المال كما لا تسقط الزكوة فاجاب بان المال غير معين في
الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكوة معين لان
الواجب جزء من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال
فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن وعلم ان في
قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الوجوب وان انقلاب
اليسر عسرا نوع نظر لان الانسان يسر العبد تعالى لانه امرا يلزم منه
ان يثبت يسرا آخر وهو بقاء النصاب ابدا فان اشتراط هذا
اليسر يؤدي الى فوت اداء الزكوة فانه ان اخر اداء الزكوة
خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء والتفا
لا ينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحولان
لا ينقلب عسرا بل غاية ان لا يثبت يسرا اخر ان الميسر للعقوبة

فصل المامور به نوعان مطلق وموقت هذا الفصل
هو اصل الشرائع قد انبنى عليه مباني الاصول والفروع ولما
طالعت هذا الموضع في كتب الاصول علمت سعي في تنقيح
هذه المباحث وتحقيق المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارة

والنذور المطلقة والزكوة اما المطلق فعلى التراخي لانه اي الامر جاء للفور وجاء للتراخي ولا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخي لا لان الامر يدل عليه لان المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو اداه في الحال يخرج عن عهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي واما الموقت فاما ان يفضل الوقت عن الوجوب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلوة فاما ان يساوي وحينئذ اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان او لا يكون كقضاء رمضان وقسم آخر مشكل في ان يفضل او يساوي واما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلوة في الوقت اما الصلوة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر وسبب للوجوب لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة تدل على الاختصاص فمطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل الا ترى ان قولنا المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولو لم يكن ينصرف الى ما دونه اما الاضافة بادنى ملابسة فلا اختصاص الكامل في مثل

فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى يستلزم شرطيته للاداء فلا حاجة الى ذكره قلت [illegible] بين حتى يستغني عن ذكره [illegible] والصوم في شرطية الوقت [illegible] سبب لوجوب المؤدى [illegible] المؤثر فيه [illegible] بالاسباب [illegible] الظاهرة [illegible] في الاوقات [illegible] والمقصود [illegible] بحسب [illegible]

قوله ان صلوة الفجر انما هو بالسببية فالامور التي ذكرنا من الاضافة الى آخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع والتغير بالتغيير موجب لوجوب القربة وتجدد الوجوب بتجدده وببطلان التقديم عليه فان التقدم على الشرط اي التقدم على شرط وجوب الاداء صحيح كالزكوة قبل الحول تحقيقه اي تحقيق كون الوقت سببا للوجوب ان الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل يجعل الله تعالى بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء الى غير ذلك فيكون الحكم بالنسبة الينا مضافا اليها اي الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عند اهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكم نعم في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا واثره وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو اي الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد وان يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء فقال ثم هو سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو رتب الحكم على شيء فكان هذا اي الشيء الذي هو الوقت سببا لها اي لنفس الوجوب بالنسبة الينا ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشيء

قوله فان التقديم على الشرط صحيح دفع لما يتوهم ان بطلان تقديم وجوب الصلوة على الوقت يدل على سببيته لجواز ان يكون شرطا وتقديم الحكم على الشرط ايضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكوة على الحول الذي هو شرط الوجوب الاداء

قوله

وهو الوقت فيكون اي لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين
نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف
بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من
سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا يثبت الثمن في الذمة
وثبوت الثمن في الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة
بناء على اصل الوجوب وايضا الفقهاء وجب على المغمى عليه والنائم
والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب اي اما في الاولين
فلان خطاب من لا يفهم لغو وفي الآخرين للاستحقاق على اطاقة
بالصوم في ايام اخر ولا بد للفقهاء من وجوب الاصل فيكون نفس
الوجوب ثابتا ويكون سببه اي سبب نفس الوجوب شيئا
غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب ولانه
لا شيء غير الوقت والخطاب يصلح للسببية والسببية منحصرة
فيهما اما لهذا او للاجماع فيلزم من نفي احدهما ثبوت الآخر
ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل
وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب
الاداء فلا يبقى فرق بينهما ولله در من ابدع الفرق بينهما
وما ادق نظره وما امتن حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان
الوقت سببا لوجوب الصلوة كان معناه انه لما حضر وقت

[margin: وهو الاداء]

[margin: قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت او الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب]

شريف

شريف كان لازما ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة
الله تعالى وهي الصلوة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب
هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني
على الاول لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة لما بينه
وبينها فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب
ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلوة وهي
الهيئة والثاني بادائها حتى لو كان السبب بذاته داعيا
الى نفس الايقاع لا الى الهيئة التي هي صلوة بالايقاع فلزوم الايقاع
يكون نفس الوجوب فاذا تصور العقل لازم الوقوع لا بد
له من ايقاع فلزوم الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس
الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض والمسافر فان وجود
الهيئة التي هي الصوم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار
ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلو لم
يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب الايقاع عليه
مع انه يجوز ان يكون واقعا واذا وجد البيع يثبت الثمن غير معين
والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلا بد ان
يملك البائع مالا على المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا نفس
الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب

[margin: فهو وجوب الاداء ولزوم الايقاع تلك الهيئة]

[margin: الايقاع]

الاداء فقد ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب او الاداء بين
ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت
سببا وليس ذلك كله اي السبب ليس كل الوقت لانه لو
كان كل الوقت سببا لا يخلو اما ان تجب الصلوة في الوقت
او بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه ان
كان الكل سببا فلم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت
بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون
الكل سببا وهذا معنى قوله كله اذ ان وجبت في الوقت لزم
تقدم الاداء على السبب وان لم تجب فيه تأخر الاداء عن الوقت
فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار
اهلا في الآخر اجماعا ولا الآخر والا لما صح التقديم عليه فالجزء
الذي اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا وجب الاداء
كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس فسد وان كان
ناقصا كوقت الاحمرار وجب كذلك فاذا اعترض بالغروب لا يفسد
لتحقق الملائمة بين الوجوب والمؤدى لانه وجب ناقصا
وقد ادى كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت
الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا
فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب

لان

لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات فالعبادة في هذه
الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فهذا اورد النهي وعبدة الشمس انما
هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل
ولا كذلك قبل الغروب فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا شرع
فيه في الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت قلنا لما كان الوقت
متسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل
بالبناء لان البقاء ضد الابتداء والمراد به ابتداء الصلوة
في الوقت الكامل فالفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل
عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر
لكن هذا يشكل بالفجر يعني من شرع في الفجر ومدها الى ان طلعت
ينبغي ان لا يفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومدها
الى ان غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل
فالفساد والمعترض في العصر ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل
في الفجر عفوا ايضا لتلك العلة هذا اشكال اختلج في خاطري
والعلم ذكره ليس جوابا في المتن فخطر ببالي عنه جواب وهو ان
في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدي البعض
في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت
الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا
يفسد واما في الفجر فان كل وقته كامل صحت اداها الكامل في الوقت

الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يعتبر من الفساد
بالطلوع على الكامل ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء
لان العدول عن الكل في الاداء كان لضرورة وقد انتفت
هذا البحث الذي ذكرنا وهو ان كون بعض الوقت سببا انما
هو في الاداء اما ان لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت
سبب لان الدلائل الدالة على سببية الوقت تدل على سببية
كل الوقت لكن في الاداء عدلنا من سببية الكل الى سببية البعض
لضرورة وهي انه يلزم تقدم المسبب على السبب او تأخر الاداء عن الوقت
وهذه الضرورة غير محققة في القضاء فوجب القضاء الكامل بصفة الكمال
اي لا نقول انه اذا لم يؤد في الوقت تنتقل السببية من اول
الوقت الى آخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى
يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب
بل تعقل الكل سببا للقضاء فيجب كاملا ثم وجوب الاداء في
آخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لان الآن يأثم بالتأخير
لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم
ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين
بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرائع وانما له الارتفاق فعلا فيتعين
فعلا كالحنث في الكفارة ومنه انه لما كان الوقت متسعا
شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا

ضاق

ضاق الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب هذا جواب اشكال
وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فان ضاق
الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال لان ما ثبت حكما لسببا
وهو وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال
بناء على ان سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد
واما القسم الثالث وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب وكونه
سببا للوجوب فوقت الصوم وهو رمضان اي نهار رمضان
شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه قدر وعرف به فان
الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه
الامساك عن المفطرات الثلث من الصبح الى الغروب مع النية
فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ونظائره
كثيرة فانه اذا كان الشيء جزاء للاسم الموصول فان الصلة
علة للخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا رتب حكم على المشتق فان
المشتق منه علة وهنا كذلك لان قوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر معناه شاهد الشهر فالشهود علة ولنسبة الصوم اليه
والتكرر به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن
حكمه ان لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد رح
عن رمضان ان نوى المسافر واجبا آخر لان الشرع عين

ولانه اي الصوم قدر بالوقت يزداد بازدياده
وينقص بانتقاصه وعرف به اي علم مقدار الصوم به كما يعلم
مقادير الاوزان بالمعيار واما التعريف فيعني قوله وعرف به
الصوم علم ذاته به ... لوقوع الوقت داخلا في تعريفه
الاستكشاف يلوح

هو ان يقول لا بد ان يكون المعرف
مساويا للمعرف فلا يوجد الصوم الا
من اليوم ولا يزيد منه والا لا يكونان
متساويين فيكون التعريف باليوم اي الوقت
المذكور في تعريف الصوم مغايرا للصوم حتى

في صوم رمضان

بهذا اليوم بهذا الاخير اشارة الى الصوم المخصوص بيومنا في حق
الجميع وبهذا الاخير يصح الاداء منه اي من المسافر لكنه رخص بالفطر
دفعا للحرج عنه وشرع فيه قضاء اي رخص للمسافر بدنه فيصح
دينه وهو قضاء وبيته اولى وانما لم يشرع للمسافر وغيره الى آخره
بالعزيمة وبهنا لم يأت اذا صام واجبا آخر عملا الا ان المسافر
في هذا اليوم في حق الجميع صوم رمضان لا غير فنقول لا نم ان
المشروع في حق المسافر في هذا الاخير مطلقا بل ان اتى المسافر
بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نم ذلك ولان وجوب الاداء
ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل
الاول وهو قوله مصالح بدنيه وهو قضاء دينه اولى ان
يقع في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع في واجب آخر انما
يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء وما فاته اولى للمسافر من اداء
رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام اخر بقي الله
وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان
الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه ففي اذا نوى النفل فصح
دينه انما هي اداء رمضان لا النفل وعلى الثاني اي على الدليل
الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل
وهنا جوابا ان اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة
روايتان وان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان اذا لم ينو
النية

قوله ولان وجوب الاداء عطف على مضمون الكلام
الى ان الاول لا نم كذلك لانه اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه
لا رخص ولان وجوب الاداء ساقط فصار رمضان
في حقه اي في حق المسافر كشعبان في حق اداء وتسليم
بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق اداء لانه في حق
نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب
فيه دون شعبان فلا يصح

عن العزيمة واما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان
لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة
فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت بدليل العجز وهو السفر
الرخصة ثابتة هنا قوله ظهر فوات شرط الرخصة فيه نظر لان
المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر
به على الصوم فلا نم انه اذا صام ظهر فوات الرخصة وقال زفر
هذا تعداد مسئلة ولا تعلق لها بالمريض والمسافر وهي انه
لما صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا
على الفاعل اي يكون حقا مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير
الخاص فالثابت فيه حق المستأجر فيقع عن الفرض وان
لم ينو كمن وهب كل النصاب من الفقير بغير النية فلنا هذا يكون
جبرا والشرع عين الامساك الذي هو قربة لله اي لصوم
رمضان ولا قربة بدون القصد وقال ان في لما كان منافع
على ملكه لان منافعه صارت حقا لله تعالى جبرا لا بد من التعيين
للقلب بغير جبر في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين
تعيين هذا قول بموجب العلة اي نسلم دليل المعلل مع بقاء
الخلاف فعلى ما يأتي انه لا بد في صلته ان لا نم ان التعيين
واجب لكنا نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان
في الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فالمراد به زيد ولا كلام

ص

الخطأ في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر وهو صحيح مقيم
لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل وبقي الاطلاق وهو يتعين
وقال اي الشافعي هو لما وجب التعيين وجب من اوله الى آخره
لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك
فيفسد الكل لعدم التجزي اي لعدم تجزي الصوم صحة وفسادا
فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم الثاني شائع وفسد الكل ونحن نقول النية
المعترضة تقبل التقدم فقد صح بالنية المتقدمة المنفصلة
عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى جواب عن قول الشافعي
ان النية المعترضة لا تقبل التقدم وعلم اولا ان الاستناد هو
ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر ويرجع القهقرى حتى يحكم
بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه ملك الغاصب
باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب
المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب
فان قيل يقول اذا اعترضت النية في النهار لا يمكن القدم
الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يكون ممكنا في الامور
الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن
الاستناد وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهي امر حسي
فاذا كان حاصلا قبل ذلك الوقت الاثر في انها استندا اذا
اعترضت النية بعد الزوال وكما في صوم القضاء فاذا لم يستند

في وقت لا يكون حاصلا

بقي

بقي البعض بلا نية فنجيب بانا لا نقول ان النية المعترضة
يثبت في الزمان المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ان
النية في الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل هو مقارنة
العمل بالنية فاذا نوى في اول الليل فعليه الشارع مقارنة
للعمل تقديرا فكذا ههنا وايضا اذا كان الاكثر مقرونا بالنية
فللاكثر حكم الكل فيكون مقارنا بالنية تقديرا فهذا قال ونكون النية
تقديرية لا مستندة والطاعة قاصرة في اول النهار فيكفيها النية
التقديرية فلا نقول بان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية
فسد وشاع ذلك الفساد ولا نقول صح باعتراض النية بل نقول
ان الجزء الاول لم يفسد بل حالته موقوفة فان وجد النية في
الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول والنية
التقديرية كافية في الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان
لم يوجد في الاكثر علم ان النية التقديرية لم تكن في الاول على انا
نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات
اولى من ترجيح بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح ان شاء الله
تعالى اعلم انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض
الذي لم يوجد فيه بالكثرة وانه في يرجح على العكس بوصف
العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية فيفسد ذلك البعض
فيشيع الفساد الى البعض الذي وجد فيه فرجح البعض

للفاسد على الفعل الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح
الفعل الصحيح على الفعل الذي لم يوجد فيه النية بالكثرة ورجحنا
ترجيحا بالذات لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير
ذاتي وهو وصف العبادة فان قيل في التقديم ضرورة فانه
في حفظ وقت الصوم متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض
عليه المنافي كالاتصال قلت في التاخير ايضا ضرورة في غير
يوم الشك لان التقديم بنية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم
فيثبت الضرورة وايضا الضرورة لا تنحصر في غير يوم الشك ايضا اذا
نسي النية في الليل او نام او اغمي عليه ولان صيانة الوقت الذي
لا يدرك له اصلا واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل من
القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن
اعلم انه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهارا اولهما
قوله لا يصح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت
والدليل الثاني يشعر بان الصوم المنوي نهارا انما صح ضرورة
ان صيانته واجبة فعلى هذا الدليل لا تجب الكفارة اذا افسده
ومن حكمه اي من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيارا
للمؤدى ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يتقدر النفل ببعضه
اي ببعض النهار خلافا للشافعي فان عنده اذا نوى النفل في
النهار يكون صائما من زمان النية وان كان بعد الزوال

بهذا الجنس اي من جنس صوم رمضان المنذور في وقت معين
ليصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام عن واجب آخر
يصح عنه لانه تعيينه مؤثر في حقه وهو النفل لا في حق الشارع
فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو
النفل حتى يقع عن المنذور وان الوقت متعين للمنذور بتعيينه
لكنه لا يؤثر في حق الشارع اي ان نوى واجبا آخر لا يقع عن
المنذور واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارة
والنذر المطلق والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا
له كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت اي من
النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت
المتعين فيكفي النية لما صلحت في الاكثر ويكون القدرية حاصلة
في اول النهار بناء على تعيين الوقت فان التعيين موجب بكونه
حاصلا وبهذا لم يتعين الوقت وجب النية الحقيقية في اول النهار
واما النفل فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض في رمضان
فيكفي النية في الاكثر واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان
افعاله لا تستغرق اوقاته ويشبه المعيار من انه لا يصح في عام واحد
الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا حتى ان اتى به بعد العام
الاول يكون اداء بالاتفاق لكنه عند ابي يوسف يجب مضيقا لان
تاخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار

وعند محمد رح يجوز بشرط ان لا يفوته قال الكرخي هذا بناء على
ان الخلاف بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند عامة
مشائخنا على ان السؤال الامر لا يوجب الفور اتفاقا بينهما فالمسئلة
الحج مبتداة فقال محمد رح لما كان الاتيان به في الفور واجبا اجماعا
علم ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وغيرها وقال ابو يوسف رح
لما وجب عليه لا يجب ان يؤخر ولان الحيوة الى العام القابل مشكوكة
حتى اذا ادرك القابل زال ذلك الشك فقام مقام الاول بخلاف
قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة الى اليوم الثاني غالبة فاتت
الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه
النفل قلنا انما عين احتياطا احترازا عن الفوات فظهر ذلك
في حق الاثم فقط لا في ان يبطل اختياره جهة التقصير الاثم
اي لما كان الحج فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول
وانما عينا احتياطا لئلا يفوت ويظهر هذا التعيين في الاثم
فقط اي ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان
آثما لكنه لا يظهر اثره في بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير
والاثم بان ادرك الوقت فلم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل
واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار ولكنه ليس بمعيار لما قلنا
ولان افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت
فان المعيار هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه فان تطوع

بهذا جواب اشكال ورد في قوله اذا كان هذا الوقت وعليه حجة
الاسلام يصح وعند الشافعي رح يقع عن الفرض اتفاقا عليه فان
بهذا اي التطوع وعليه حجة الاسلام من ايضا فتصح عليها اي اذا نوى
التطوع عن نية التطوع فبطلت نيته فيقع النية المطلقة وهي
كافية على انه يصح باطلاق النية وبلانية كمن احرم عنه اصحابه
وعليه حجة الاسلام

اي الحج

وهو مغمى عليه قلنا الحج الفوت لا اختيار ولا عبادة وبدونها انما
الاطلاق فيه دلالة التعين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل
وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود جواب عن قوله كمن احرم
عنه اصحابه بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة
الامر فان عقد الرفاقة دليل الامر بالمعاونة

فصل

هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو
غير مذكور في اصول الامام فخر الاسلام وانما نقلته عن
اصول الامام شمس الائمة وذكر الامام السرخسي لا خلاف في ان الكفار
مخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات والعبادات
في حق المؤاخذة في الآخرة لقوله تعالى ما سلككم في سقر الاية يعلم
ان الكفار مخاطبون بالثلاثة الاول مطلقا واما العبادات
فمخاطبون بها في حق المؤاخذة في الآخرة اتفاقا لقوله تعالى
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين
اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف فيه كما ذكرنا في المتن وهو

قوله اما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا
لانه لو لم يجب لا يؤاخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا
ولا يضر كونها غير معتقد بها مع الكفر بهذا اجاب اشكال وهو
ان العبادات لما لم يكن معتقد بها مع الكفر لا يكون في وجوب
الاداء فايدة فاجاب بان هذا لا يضر لانه يجب عليهم بشرط
الايمان كالجنب يجب عليه الصلواة بشرط الطهارة لا عند
مشايخ ديارنا متعلق بقوله فكذا عند العراقيين لقوله عليه
السلام ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوا
فاعلمهم ان الله تعالى فرض خمس صلواة الحديث يفهم منه وجوب
صلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة
لا يفرض اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي
الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية
لا انه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة
ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس باهل له ولا
في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ نظيره ان الطبيب
لا يامر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد فكذا
هنا وقد ذكر الامام شمس الايمة ان علمائنا لم ينصوا في هذه
المسئلة لكن بعض المتاخرين استدلوا من مسائلهم على هذا
وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي فاستدل البعض بان المرتد اذا

اسلم لا يلزمه قضاء صلواة الردة خلافا للشافعي فدل على
ان المرتد غير مخاطب اي طلب بالصلواة عندنا وعند الشافعي هو
مخاطب بها والبعض بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم
اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على ان الخطاب
ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليها اي على الخطاب
فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى فبطل ذلك الاداء فاذا اسلم
في الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء
والبعض زعموا على ان الشرايع ليست من الايمان عندنا خلافا
له وهم مخاطبون بالايمان فقط فلا يخاطبون بالشرايع عندنا
لانها غير داخلة في الايمان ويخاطبون عنده لكونها من الايمان
والكل ضعيف فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله لانه
انما سقط القضاء عندنا بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
فسقوط القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل يمكن
ان يكون مخاطبا لكن سقط عنه بقوله تعالى ان ينتهوا الآية
واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله ولان المؤدى انما
يبطل بقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله واذا اسلم
في الوقت يجب مثله اي اذا حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب
عليه قطعا واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله ولانهم
مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع اهليته

من الايمان فقوله انهم يخاطبون بالايمان فقط ثم لما ابطل الاستدلال
المذكورة قال والاستدلال الصحيح على هذا ان من نذر بصوم
شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء
العبادات **فصل** والنهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر
المراد بالحسيات ما له وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما له
وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب
والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي
فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا
حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري اثرا له فذلك المعنى هو
البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع
بيعا واذا وجد البيع الى حين طلب المشتري يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب
الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي فيقتضي القبح لعينه اتفاقا الا بدليل
ان النهي لقبح غيره وهو ان كان وصفا فكالاول وان كان مجاورا
فكقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم
والبيع فعند الشافعي هو كالاول وعندنا يقتضي القبح لغيره فيصح ويشرع
باصله الا بدليل ان النهي لقبح لعينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقا اعلم
ان النهي يقتضي القبح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى
انما ينهى عن الشيء لقبحه لا ان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن الحسيات
يقتضي القبح لعينه لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه قبيحا لا غيره

يكون النسخ سابقا على النهي فيكون مقتضى
لان المقتضى هو الامر المتقدم بخلاف
... اللازم ... صح

فقبح عين المنهي عنه اما القبح جميع اجزائه او لبعض اجزائه فان القبح
لبعض اجزائه داخل في القبح لعينه فاذا كان الاصل ان يكون قبيحا
لعينه لا يصرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه لغيره فح يكون
قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا فحكمه حكم القبح لعينه وهو ملحق
بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان
كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
دل الدليل على ان النهي عن القربان لمعنى ورد وهو الاذى حتى ان قربها
ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان النهي عن الشرعيات
فعند الشافعي وهو كالاول اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل
على ان النهي لقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقا
وانما اوردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عنده
وعند الشافعي بين العبادات والمعاملات هو يقول لا تحته لما
اي للشرعيات شرعا الا وان يكون مشروعة ولا يكون مشروعة
مع النهي الشرعي عنها اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت
ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية اعلم ان الخلاف بيننا وبين
الشافعي في امرين اولهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا
يقتضي القبح لعينه عنده وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا
يقتضي القبح لغيره والصحة باصله وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان
النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعي

لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره
والصحة والمشروعية باصله الا اذا دل
الدليل على ان النهي للقبح لعينه م

وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه وبجميعه فاسدا وهذا
الخلاف مبني على الخلاف الاول وسيجيء هذا الخلاف في هذا الفصل
والدليلان المذكوران في المتن يدلان على ان مذهبه في الخلاف
الاول وهو كون التصرف باطلا قلنا حقيقة النهي توجب كون
المنهي عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي
عن المستحيل عبث هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان
النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة باصله وقد اورد الخصم عليهم ان
الامكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف في النهي ولا نسلم انه يجب ان
يكون ممكنا بالمعنى الشرعي فاجيب عن هذا بقولي فامكانه اما
بحسب المعنى الشرعي او اللغوي والثاني باطل لان المعنى اللغوي لا لانه
المقصود فالنهي عنه لاجلها حتى لو وجب يكون النهي عن الحسيات
ولا نزاع فيه فتعين الاول تحقيقه انه اذا نهي عن بيع درهم
بدرهمين فهذا امران احدهما امر لغوي من غير المعنى الشرعي الذي
ذكرناه وهو قوله بعت واشتريت وهذا امر حسي والثاني هذا القول
مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فان كان النهي عن الامر
الاول يكون النهي عن الحسيات وح ان كان المفسدة التي نهي لاجلها
في نفس هذا القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا
القسم لان المفسدة ليست في نفس هذا القول وهو بعت
هذا الدرهم بدرهمين وان كانت المفسدة في غير هذا القول

الحسي لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن وان كان النهي عن الامر الثاني بحسب امكانه يجب
المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبح لذاته او لجزئه لان ذلك ينافي
امكان وجوده شرعا فيكون القبح لامر خارجي وايضا اذا اجتمع
الموضوع له لغة وشرعا فلا بد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي
بحسب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهي عن البيع مثلا كالنهي
عن التصرف الحسي فان المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد عليه فكيف
يصح النهي عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى
انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد البيع
الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم
باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له واذا كان المعنى
الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه ثم تسمية هذا النهي ان
يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه تكلم به يثبت ما هو المنهي عنه
وهو الانشاء الشرعي ونظيره الطلاق في حالة الحيض ولان النهي
يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فيقتضي
بصحته لا باباحته والقبح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي
فقد ثبت هنا معنى ان الامر يقتضي كون المامور به حسنا قبل الامر
والنهي يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا للاشعري وهذا معنى الاقتضاء
فلا يمكن ان يثبت المقتضي على وجه يبطل المقتضي وهو النهي فانه

لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا اي لا يمكن وجوده
الشرعي شرعا والنهي عن المستحيل عبث فيثبت على الوجه الذي
ادعيناه وهو القبح لغيره والبعض يبطلوا ولكن في المعاملات
لا قلت لا في العبادات اصلا فلا يصح الصلوة في الارض المغصوبة
اعلم ان ابا الحسن البصري اختار في المعاملات مذهبنا على التفصيل
الذي يأتي اما في العبادات فمذهبه ان النهي يقتضي البطلان مطلقا
وان كان الدليل دالا على النهي بسبب القبح الذي ورد كالصلوة في
الارض المغصوبة فانها باطلة عنده فاما عندنا وعند الشافعي
صحيحة لكن على صفة الكراهية لانه لم يأت بالمامور به لان الشارع
عنه لم يؤمر به قلت كل معين ياتي به فانه ليس بمامور به بل مطلق
الفعل مامور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله
على المامور به فيجوز اشتماله على المامور به ذاتا والمنهي عنه عرضا
يحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوها
وانما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون
مامورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته او مامورا به بالعرض او بالعكس
اما الاول فيح لانه اما يجب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه و
قبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما يجب جزؤه فهذا الجزء القبيح يكون
قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا
ان القبح بمعنى في نفسه يمكن ان يكون قبيحا بجزء واحد اما الحسن لمعنى

في نفسه فلا يتصور الا ان يكون جميع اجزائه حسنا اي لا يكون
شيء من اجزائه قبيحا لعينه واما الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق
يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتادى بما هو مامور به بالعرض
لان هذا حسن لغيره فلا يتادى به المامور به فهذا القسم ممكن
بل واقع لكن لا يتادى به المامور به مطلقا واما الرابع وهو العكس
فيكون باطلا لا يتادى به المامور به فقبح القسم الثالث وهو
المدعى فيرد علينا اشكال وهو ان الحكم قد اخترعتم نوعا من الحكم
لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأي منقولا في
جوابه في المشروعات تحتمل هذا الوصف اي كونه حسنا لعينه قبيحا
لغيره وبعبارة اخرى كونه مامورا به لذاته منهيا عنه لعارض
وبعبارة اخرى كونه صحيحا مشروعا باصله لا بوصفه او مجاورة
والكل واحد فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات
يقتضي القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي
القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا بدليل بان النهي للقبح
لعينه ان لم يدل الدليل اي على ان النهي للقبح لعينه او لغيره يبطل
عنده ويصح باصله عندنا وان دل الدليل على ان النهي لغيره فقد يكون الغير
ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا اي يصح باصله لا بوصفه
لان الصحة تتبع الاركان والشروط فيحسن لعينه ويقبح لغيره للاتصال
للعارض على الكل وعنده الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف

ومنهيا عنه بالعرض او مامورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض

الذي وقعت ذكره وهو بنا على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل
في المنهي عنه البطلان عنده يحتاج ان يجري على اصله الا ان لا عند
الضرورة فالضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح
الوصف اللازم فلا ضرورة فيه لان لا يجري النهي على اصله فان بطلان
الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم
واما عندنا فلان الاصل في المنهي عنه اذا كان فعلا شرعيا وجوده
وصحته شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا دل
الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي
لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشرائط
كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان
بالوصف الخارجي وان لم يكن الضرورة قائمة هنا يجري النهي على
وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اي صحيحا وذلك كالبيع
بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية هذه امثلة
القبيح باصله لا لوصفه الذي [illegible] لكنه صح النذر به اي بان
صوم الايام المنهية فانه يصح النذر به لانه طاعة او المعصية
غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة الله
تعالى فما في ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح النذر لان النذر
ذكره لا فعله فلا يلزم بالشروع لان الشروع فعل وهو معصية
واما الصلوة في الاوقات المنهية فقد نهيت لفساد في الوقت

المجاور كالبيع وقت النداء
اما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح ٢

وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلا تؤدى به الكامل
لا معيارها فانه اذا قضى بالشروع بخلاف الصوم ثم ان الوقت
سبب للصلوة وظرف اما من حيث انه سبب يحسب الملازمة بينهما
فاذا وجب كاملا لا يتادى بالناقص كما في الفجر وقضاء الصلوة
في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتادى ناقصا كما في
اداء العصر ومن حيث انه ظرف لا معيار لا يكون تعلقه بالصلوة
تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب
النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معيار له في الصوم صار في
مقدرة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم
وهذا الفرق انما يظهر اثره في الفعل حتى لو شرع في الصلوة في
الاوقات المنهية يجب عليه قضاؤه بالافساد اما ان شرع في الصوم في
الايام المنهية لا يجب القضاء بل يجب رفضه فان رفض لا يجب
القضاء وان كان مجاورا فالقبح كراهية عندنا وعنده وهذا
الكلام متعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا [illegible] وانما قال
عندنا وعنده لان الا على مذهب الحسن البصري النهي في المعاملات
يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون دالا على ان النهي
لقبح امر مجاور كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء
او ورد هنا مثالين احدهما للعبادات والاخر للمعاملات
وان دل على ان النهي لعينه [illegible] او لجزئه يبطل اتفاقا هذا

ثم وجب ٢
انما هو اداؤه لو فسد يجب عليه ٢

الكلام يتعلق بقوله وان دل على النهي كغيره كالملاقيح والمضامين
فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن نفي فيكون
قبيحا لعينه الملاقيح جمع ملقوحة وهي ما في البطن من
الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ما في اصلاب الفحول من
الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان
ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة
النهي لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل عبث فيكون النهي مجازا
عن النفي فان النفي لاعدام الحقيقة والمشروعية والحاصل ان الحرمة
تثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنفي لعدم بقاء المحل بخلاف
الحرمة بالنهي ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة
بين الجزء والوصف والمجاور وكل واحد من هذه الثلثة اما ان
يصدق على ذلك المنهي عنه او لم يصدق فالجزء اما صادق على الكل
وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره
كالعبادة للصلوة او غير صادق كاركان الصلوة للصلوة
والايجاب والقبول والمبيع للبيع واما الوصف فالمراد به اللازم
الخارجي وهو اما ان يصدق على الملزوم نحو الجهاد واعلاء كلمة
الله تعالى وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واما
ان لا يصدق كالثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن
البيع لانه وسيلة الى المبيع لا مقصود اصلي فجرى مجرى الالات

فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن نعم

الصناعة

الصناعة كالقدوم واما المجاور فهو الشيء الذي يصحبه ويفارقه
في الجملة وهو اما صادق على الشيء كالبيع وقت النداء
اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع
وايضا على العكس اذا جرى البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع
الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد
بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج
فقطع الطريق وايضا على العكس بان سافر بنية القطع لكنه
ولم يوجد القطع او سافر بنية القطع لكنه لم يوجد القطع اذا ثبت
هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما
الربوا فانه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما
كان مشروطا في العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض
لان الدرهم لا يصلح عوضا الا لمثله فان المعادلة بين الزائد
والناقص عدد ولم يكن قضية العدل فلم يوجد المساواة والزائد
لكن الزائد هو تفرع على المزيد عليه فكان كالوصف او لفوات ركن
البيع وهو مبادلة المال بالمال فقد وجد ولكنه لم يوجد المبادلة
التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة
واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زائد واما البيع
بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان
الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجري مجرى الاوصاف فان بعد

اذ يوجد البيع بدون الاشتغال

الطريق د

بدون ۴ اذ يوجد السفر بدون القطع

ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن مبادلة
التامة لم يوجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين واما صوم
الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض
عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له واما الصلوة في الارض
المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل انما لزم
من المصلي فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين
الصلوة ملازمة اتفاقية واما البيوع الفاسدة في غيرها
اوجبت حكمه الملك بيد واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره
وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا النكاح
بغير شهود ولانه منفي لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود واي
يكون باطلا لانه منفي لا منهي وكلامنا في المنهي فيرد اشكال
وهو انه لو كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد
فاجاب بقوله وانما النسب سقوط الحد بالشبهة ولانه عطف على
قوله لانه منفي وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل
تابع له لانه قد شرع في موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة
المجوسية والعبد اي ان سلم ان النكاح منهي فان نهيه يوجب
البطلان لانه لا خلاف في ان النهي يوجب الحرمة في النكاح عقد موضوع
للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف
البيع لان وضعه محل للملك لا للحل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة

كالامة

كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل
البيع فان قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه والقبح لعينه
لا يفيد حكما شرعيا اصلا عندنا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك
بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية فان المعصية
لا توجب النعمة ثم ورد على هذا اشكال وهو انا لا نسلم انه اذا ورد
النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يفيد
الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق
في الحيض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الحكم
فيه مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا اليمين حرمة
سببي في اصل الجواب في الطلاق ان تحتمل النهي عن الحسيات
اذا لم يدل الدليل على ان القبح لمعنى ورد في الطلاق قد دل الدليل
واما في الظهار متحققة في ان المنهي عنه لا يفيد حكما شرعيا وهو
مطلوب عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد
حكما شرعيا وهو زاجر قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه
سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الحرمة
الى الاطراف والاسباب كالوطي تقريره ان الزنا بذاته لا يوجب
حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لانه
لا استمتاع بالجزء الا يجوز لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك
هم العادون ولقوله عليه السلام ناكح الكف واليد ملعون ثم

والظهار يفيد الحكم الشرعي

تتعدى منه الحرمة الى اطرافه اى فروعه واصوله كالامهات والبنات
وتتعدى ايضا الى الاسباب اى الولد موجب حرمة امهات
النساء فاقيم ما هو سبب الولد هو الوطى مقام الولد فى ايجاب
حرمتهن كما اقيم السفر مقام المشقة فى اثبات الرخصة وسبب
الولد هو الوطى ودواعيه فجعلت هى موجبة لحرمة المصاهرة لا لذاتها
بل بتبعية الولد وما يعمل بالخلفية يعتبر فى عمله صفة الاصل وهو
الاصل هو الولد لا يوصف بالحرمة اى لما جعل الوطى موجبا لحرمة
المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته لان المعتبر
فى الخلف صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب لما جعل خلفا عن
الماء لا يعتبر صفات التراب بل يعتبر صفات الماء من الطهورية
ونحوها وهنا لا يعتبر صفات الوطى وهو الحرمة بل المعتبر الولد
وهو لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا
لحكم شرعى وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل فى ملك شخص
واحد هو هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب وتقريره
ان الغصب لا يفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك فى المغصوب
بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فان لم يخرج المغصوب
عن ملكه ولم يدخل فى ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل فى ملك
شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو ان يقال
لا نم ان اجتماع البدل والمبدل فى ملك شخص واحد لا يجوز فان

ضمان

ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر لا يقبل النقل
عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله والمدبر يخرج عن ملك
المولى تحقيقا للضمان لكنه لا يدخل فى ملك الغاصب ضرورة
لئلا يبطل حقه اى المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه اذ
لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان فى ملكه لكنه لا يدخل
فى ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية
ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله او هو فى مقابلة ملك اليد
فلما كان ضمان المدبر فى مقابلة ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال
المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار وقال ان الاستيلاء وقع فانما هى
لعصمة اموالنا وهى غير ثابتة فى حقهم اذ هى ثابتة ما دام
محرزا وقد زال وسقط النهى فى حق الدنيا اما فى حق الآخرة فلا
حتى يكونون آثمين مواخذا به واجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر
المعصية قبيح لمجاوره على ما بينا من قبل **فصل** اختلفوا
فى ان الامر والنهى هل لهما حكم فى الضد ام لا والصحيح انه ان
فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدم المقصود بالنهى
يجب وان لم يفوت فالامر يقتضى كراهته والنهى كونه سنة
مؤكدة يعنى اذا امر بالشئ فضد ذلك الشئ ان فوت المقصود
بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوت يكون فعله
مكروها واذا نهى عن الشئ فضده ان فوت المقصود

بالنهي فيفعل الضد يكون واجبا وان لم يكن مفوتا ففعله
يكون سنة مؤكدة فالحاصل انه اذا وجد شرائط التضاد فقط من
الضدين فوجوب احدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة احدهما توجب
وجوب الآخر لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت
المقصود فيكون بهذا القدر مقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت
فقول المحققين بكراهته وكونه سنة ملاحظة لظاهر الامر والنهي
فان من يأتي بضد المنهي عنه يوجب الكراهة ومن يأتي بضد المأمور
يوجب الندب وكونه سنة مؤكدة فقوله لا يحل لهن ان يكتمن
وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي
حرمة التزوج وقوله ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر
بالكف عن التزويج لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف الصوم
فان الكف ركنه وهو مقصود والمأمور بالقيام في الصلوة
اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط
كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عندهما
لانه لا يفوت المقصود حتى ان اعاده على الطاهر يجوز وعنده
يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في محل هو فرض والتطهر عن النجاسة
في الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا هذه المسائل تفريعات
على ما ذكر من الاصل وبعد معرفة احكام الاصل معرفة هذه الفروع
يكون سهلة انه المثبت للحكم غير الله تعالى

الركن الثاني في السنة

الركن الثاني في السنة

وهي تطلق على قول الرسول عليه السلام وفعله والحديث
مختص بقوله واقسام النظم ذكرت في الكتاب كالخاص
والعام والمشترك الى آخرها والامر والنهي ثابتة هنا ايضا
فلا نشتغل بهما وانما نبحث في بيان الاتصال بالرسول عليه السلام
فنبحث في امور في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محل
الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ وفي الطعن

فصل

في الاتصال الخبر لا بد من ان يكون رواته في كل عهد قوما
لا يحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم
وتباين اماكنهم ويصير كذلك بعد القرن الاول او لا يصير بل
روايته آحاد فالاول متواتر والثاني مشهور والثالث هو
الخبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد اذا لم يصل حد التواتر والاول
يوجب علم اليقين لان الاتفاق على شيء مخترع مع تباين
هممهم وطبايعهم واماكنهم مما يستحيل عقلا والثاني علم طمأنينة
وهو علم يطمئن به النفس ويظنه يقينا لكنه لو تأمل حق
التأمل علم انه ليس بيقين كما اذا رأى قوما جلسوا للماتم يقع
له العلم عن غفلة عن التأمل لانه يمكن المواضعة بناء
على انه آحاد الاصل وانما يوجب اي الخبر المشهور ذلك اي علم
طمأنينة القلب لانه وان كان في الاصل خبر واحد لكن الصحابة
الرسول عليه السلام رضي الله عنهم تنزهوا عن وصمة الكذب

ثم بعد ذلك دخل في حد التواتر فاوجب ما ذكرنا والثالث يوجب
غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التي نذكرها وهي كافية لوجوب
العمل وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل
الا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض
اصحاب الحديث توجب العلم لانه يوجب العمل ولا عمل الا عن
علم فاما ايجابه العمل فلقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة ليتفقهوا في الدين والطائفة تقع على واحد فصاعدا
والرسول عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة
وارسل الافراد الى الآفاق والاخبار في احكام الآخرة لا توجب
الا الاعتقاد وهي مقبولة ولانه يحتمل الصدق والكذب
وبالعدالة يترجح الصدق ولئن هذه الادلة [illegible] لكن لا عمل الا
لا عمل الا عن علم قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين والا
في احكام الآخرة منها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل يوجب
ما ذكرنا ولانها يوجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد
وفي هذا نظر لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الآخرة بل يجوز
كل الاعتقاديات كذلك **فصل** الراوي اما معروف
بالرواية واما مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف
اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين
والعبادلة اي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله

بن عباس وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم اجمعين وزيد
ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة ونحوهم رضي الله عنهم
فحديثه يقبل وافق القياس او خالفه وحكي عن مالك رضي الله
عنه ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله والشبهة
في نقله وفي القياس العلة محتملة وهي الاصل والظن اذا ثبت
ان هذا علته لكن يمكن ان يكون في الفرع مانع او لخصوصية
الاصل اثر وبالرواية فقط كابي هريرة وانس رضي الله عنهما
فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا
آخر لكنه ان خالف جميع الاقيسة لا تقبل عندنا وهذا هو المراد
من انسداد باب الرأي لا يؤمن من ان يذهب شيء من معانيه فيبقى
شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة
وهي ما روي ان من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين
الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها
صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها
ليظنها المشتري سمينة له فيغتر فهذا الحديث مخالف للقياس
الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة حكم ثابت
بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف
وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية فان
سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند الحاجة

الى البيان لا بيان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات
عنه تقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع بنت واشق حين
مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها فقضى
لها عليه السلام بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده
علي رضي الله عنهما وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه
وقال شمس الائمة الكردري ان من عادة العرب الجلوس محتبيا
فاذا بال تقع البول على عقبيه وهذا البيان قلة احتياط
الاعرابي حيث لم يستنزه عن البول وهذا الطعن من علي رضي الله عنه
وقد يروى عنه الثقات كابن مسعود رضي الله عنه وعلقمة ومسروق
وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول
بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي لما خالف القياس
عنده وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه
صلى الله عليه وسلم لم يجعل نفقة لها ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثا
فرده عمر رضي الله عنه وغيره من الصحابة رضي الله عنهم وقال لا ندع
كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت
احفظت ام نسيت قال عيسى بن ابان فيه اراد بالكتاب
والسنة القياس لان ثبوته بهما حيث قال الله تعالى فاعتبروا
يا اولي الابصار وحديث معاذ رضي الله عنه في القياس مشهور
وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن واراد بالسنة

ما قال

ما قال سمعت عليه السلام انه قال للمطلقة الثلث النفقة والسكنى
ما دامت في العدة وان لم يظهر رده في السلف كان يجوز العمل
به في زمان ابي حنيفة اذا وافق القياس لان الصدق في ذلك
الزمان غالب قال عليه السلام خير القرون قرني الذي انا فيهم
ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة رضي
والثاني التابعون والثالث تبع التابعين اما بعد القرن الثالث
فلا لغلبة الكذب فلا بد من التحري عنده الفقهاء ولظاهر العدالة عندهما
لا فهذا الاختلاف في العهد **فصل** في شرائط الراوي وهي
اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر كماله
وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه
واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظه
بلفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكما لا ان
ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع
احترازا عن ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام فيخفى
على المتكلم بخروجه لبعيده وهو يزيد ويغير التفسير فلا يستعيده ونهم
المعنى بالنصب عطف على حق السماع وهذا لا [illegible] في القرآن
لان المعتبر في نقله نظمه فهو هذا يبالغ في حفظه عادة بخلاف
الحديث على انه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ في حفظه كانت
كافية ولانه محفوظ بقوله تعالى وانا له لحافظون والمراقبة

بالمنصب الفا عطف على ذلك احترازا عما لا يرى نفسه اهلا للتبليغ
فيقصر في مراقبته بعض ما القي اليه واما العدالة فهي الاستقامة
وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة واقصاها
ان يستقيم كما امر وهي لا يكون الا في النبي عليه السلام فاعتبر ما لا
يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى
والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا اقر
على الصغيرة فكذا اما من ابتلي بشيء منها من غير اصرار فقائم العدالة
فشهادة المستور وان كانت مردودة لكن خبر المجهول يقبل عندنا
لشهادة النبي عليه السلام على ذلك القرن بالعدالة واما الاسلام
فانما شرطناه وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى
في هدم دين الاسلام تعصبا فيزور قوله في اموره وهو التصديق

هدم

والاقرار وهو نوعان ظاهر يثبت بين المسلمين وثابت بالبيان
بان يصف الله تعالى كما هو الا ان في الاعتبار على سبيل التفصيل
حرجا فيكتفي بالاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عليه السلام فلهذا
قلنا الواجب ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا فاذا قال نعم حكم
بايمانه اي لاجل ان الاجمال كاف بناء على ان الحرج مدفوع في الدين
قلنا ان الواجب الاستيصاف فهو ليس المراد من الاستيصاف ان
يسئله عن صفات الله تعالى او يسئله عن الايمان ما هو وما صفته
فان هذا البحر عميق يغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء
الا نزر

يعلمون

يعلمون صفات الله تعالى بل المراد ان يذكر صفات الله تعالى
التي يجب ان يعرفها المؤمنون ويقال له اهو كذا كما في التمهيد
ان الله تعالى موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيحكم بايمانه
وهذا هو المراد بقوله تعالى فامتحنوهن فاذا ثبت هذه الشرائط
يقبل حديثه سواء كان اعمى او عبدا او امرأة او محدودا في قذف
تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز زائد
ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتقصر بالانوثة في
الشهادة والقضاء وولاية للشاهد والقاضي على المشهود عليه
والمقضي عليه الا ترى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيئا وهذا
اي الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فان المخبر لا يلزمه
اي الناقل لا يلزم المنقول اليه بشيء بحجة الشرائع ولانه يلزمه
او لانه يتعدى منه الى الغير اي يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى
منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط لمثله الولاية اي لمثل
الحكم الذي يلزم على الغير بتبعية لزومه اولا على الشاهد كما شهد
بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه
الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اذ ليس هو الزاما على الغير
قصدا فلهذا قبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان
ورد الشهادة ابدا من تمام الحد هذا بيان الفرق بين قبول
الحديث من المحدود اذا تاب وبين عدم قبول الشهادة منه
في القذف

شيئا بل يلزم بالتزامه
اي يلزم الحكم على المنقول اليه
بالتزامه صح

فالاحد شیئین مقبولیة وشهادته غیر مقبولة فان عدم قبول
شهادته من تمام حده قال الله تعالی ولا تقبلوا لهم شهادة
ابدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان کانوا عدولا لکن
یقبل حدیثهم بناء علی عدالتهم وقد ثبت عن النبی علیه السلام
قبول الحدیث عن الاعمى والمرأة کعائشة رضی الله عنها وهو علیه
السلام قبل بریرة وسلمان **فصل** فی الانقطاع ای انقطاع
الحدیث عن الرسول علیه السلام وهو ظاهر وباطن اما الظاهر
فکالارسال ای الارسال عدم الاسناد وهو ان یقول الراوی
قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من غیر ان یذکر الاسناد والاسناد
والاسناد ان یقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله علیه
السلام والمرسل منقطع عن رسول الله علیه السلام من حیث الظاهر
لعدم الاسناد والذی یحصل به الاتصال لا من حیث الباطن للدلائل
المذکورة فی المتن الدالة علی قبول المرسل ثم مرسل الصحابی مقبول
بالاجماع ویحمل علی السماع ومرسل القرن الثانی والثالث لا یقبل
عند الشافعی الا ان یثبت اتصاله من طریق آخر کمراسیل سعید بن
المسیب قال لانی وجدتها مسانید للجهل بصفات الراوی
التی بها یصح الروایة وهذا دلیل علی قوله لا یقبل عند الشافعی
ویقبل عندنا وعند مالک وهو فوق المسند لان التابعی اذا ارسل
وقال البراء ما کل ما نحدثه سمعناه عن رسول الله صلی الله علیه

خرم

وسلم وانما حدثنا عنه لکنا لا نکذب ولان کلامنا فی ارسال
من لو اسنده لا یظن به الکذب فلان لا یظن الکذب علی الرسول
اولی والمعتاد انه اذا وضح له الامر طوی الاسناد وجزم
واذا لم یتضح نسبه الی الغیر لیحمله ما حمله ولان المرسل
اذا کان ثقة لا یتهم بالغفلة عن حال من سکت عنه الا یری انه
لو قال اخبرنی ثقة یقبل مع الجهل ولا یجزم ما لم یسمعه من الثقة
ومرسل من دون هولاء یقبل عند بعض اصحابنا لما ذکرنا ویرد
عند البعض لان الزمان زمان الفسق والکذب الا ان یروی
الثقات مرسله کما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن
وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة او بنقصان
فی الناقل اما الاول فاما بالمعارضة الکتاب کحدیث فاطمة بنت
قیس قوله تعالی بالنصب ای کمعارضة حدیث فاطمة قوله بالنصب
قوله لکونه مفعول المعارضة اسکنوهن من اماکن السکنی فقط واما
فی النفقة فلان قوله تعالی من وجدکم یحمل عندنا علی قراءة ابن
مسعود وهی قوله تعالی وانفقوا علیهن من وجدکم وحدیث
القضاء بشاهد ویمین المدعی قوله تعالی بالنصب ای المعارض
ویکذا الامثلة التی تاتی واستشهدوا شهیدین من رجالکم الآیة
وعند عدم الرجلین اوجب رجلا وامرأتین وحیث نقل الی ما لیس
بمعهود فی باب الحکم یدل علی عدم قبول الشاهد الواحد مع الیمین

الجزم بنقله من غیر اسناد

التضح

هذا جواب عن دلیل الشافعی رحمه حیث قال الجهل بصفات الراوی

فان حضور النساء لا يعهد في مجلس الحكم ولو كانت اليمين
كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورهما
على ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال
وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة واول من
قضى به معاوية وكحديث المصراة قوله تعالى فاعتدوا وانما
يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب بمنزلة ظاهره او نص
خاص خبر الواحد ونقيضه ولا نسخ وكذلك هذا ولا يراد به على ما
يعارضه الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين قوله عليه السلام
البينة على المدعي واليمين على من انكر وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه
ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله
عليه السلام جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله
اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم تحقيقه ان الرطب
لا يخلو من ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر
يكون معارضا لقوله التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربوا
ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول
لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها
سواء واما بكونه شاذا في البلوى العامة كحديث الجهر بالتسمية
لانه لو كان لجهر به في مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل فان
قيل حتى جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت

وامثال هذه الحديث يدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي عليه
السلام او يحتمل ترك الصحابة رضي الله عنهم التبليغ الواجب عليهم
فيكون معارضة للدلائل وجوب التبليغ او للدلائل تدل على
عدالتهم او يكون معارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد
لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا واما باعراض الصحابة رضي الله
عنهم كحديث الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا فيه
ولم يرجعوا اليه واما الثاني وهو الذي يكون الانقطاع بنقصان
في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون
منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون الانقطاع
لنقصان في الناقل والاول على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا
الكتاب او السنة المشهورة او بكونه شاذا في البلوى العام او باعراض
الصحابة رضي الله عنهم عنه فانه معارض ولما فرغ المصنف من ذكر
الوجوه الاربعة شرع في القسم الثاني من الانقطاع الباطن وجه
القسمين وان كانا متصلين ظاهر الوجود الاسناد ولكنهما منقطعان
باطنا وحقيقة اما القسم الاول فلقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث
من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى
فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا
الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله تعالى فانه ليس بحديث
الرسول عليه السلام وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض

بر غلط انداختن

والنقل اقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان الادلة الشرعية لا تنقض
بعضها بعضا واما التناقض من الجهل المحض واما القسم الثاني
فلانه لما كان الاتصال لوجود الشرائط التي ذكرناها في الراوي
يحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال فكخبر الآخر والعدد الاول
كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق بالجر عطف على الخبر المستور
والمعتوه وسيأتي معناه في فصل العوارض والصبي العاقل
والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمساهل
اي المجازف الذي لا يبالي لحسن الشهوة والخطاء والتزوير
وصاحب الهوى فانه لا يقبل روايتهم للشرائط المذكورة
اي لاشتراط الشرائط المذكورة في الراوي **فصل** في محل
الخبر اي الحادثة التي ورد فيها الخبر وهو اما حقوق الله تعالى
وهي اما العبادات او العقوبات فالاولى تثبت بخبر الواحد
بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار عن طهارة
الماء ونجاسته فكذا اي يثبت باخبار الواحد بالشرائط المذكورة
اي اذا اخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره
ثم المستور كالفاسق في روايته فكذا العقوبة لكن ان اخبر بها الفاسق
او المستور يتحرى لان هذا اي الاخبار عن طهارة الماء
ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث
ففي كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الاداء فاشترط

العدالة

العدالة لمعرفة الحديث فلا يكون خبر الفاسق والمستور
ساقطا الاعتبار فاوجبنا ضم التحري به بخلاف امر الحديث
فان الذين يتلقونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج في ان لم يعتبر
قول الفسقة والمستورين في الاحاديث فلا اعتبار لاخبارهم
اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اصلا
اي لا يقبل في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته
اصلا اي لا ينضم اليه قوله فلا كان التحري بخلاف اخبار الفاسق
فان الواجب فيه التحري والثانية اي العقوبات كالحدود عند ابي
يوسف اي يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة لانه يفيد غلبة
العلم ما يصلح به العمل في الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات
بدلالة النص والثابت بدلالة النص فيه شبهة فيعلم ان
العقوبات يثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة
النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب
من قوله تعالى ولا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس بهذه
المرتبة وعندهما لا تثبت للشبهة في الدليل والحد يندرئ بها
وانما يثبت بالبينة بالنص اي كان القياس ان لا يثبت العقوبات
كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد لان كل ما دون
التواتر خبر الواحد فيكون البينة دليلا فيه شبهة فالحد يندرئ
بها لكنه انما يثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس

فلا يقاس ثبوتها بحديث برؤية الواحد على ثبوتها بالبينة
وأما حقوق العباد فيثبت بحديث برؤية الواحد بالشرائط وأما
بعضها بخبر يكون في معنى الشهادة أي كان فيه الزام محض
لا يثبت الا بلفظ الشهادة والولاية فلا تقبل شهادة الصبي
والعبيد والعدد وعند الامكان حتى لا يشترط العدد في كل موضع
لا يمكن العدد عرفا كشهادة القابلة حتى سائر شرائط الرواية
صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة
توكيد والشهادة مع هلال الفطر من هذا القسم أي لم حكم القسم الثاني
لما فيه من خوف النفع ويرد التكذيب وما ليس فيه الزام كالوكالات
والمضاربات والرسالات في الهدايا وما اشبه ذلك كالودائع
والامانات يثبت باخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل
فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة
هنا فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج على الناس
بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشغال والعدول والثقات
لا يتيسرون في كل المعاملات الجزئية لا سيما لاجل الغير بخلاف
الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل
ممكن فانه قد سبق في هذا الفصل في الطهارة والنجاسة ان
هذا الامر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان الضرورة
حاصله في قبول خبر غير العدول في الطهارة والنجاسة لكن نذكر

هنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فاما المعاملات
فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدول ثمة مطلقا أي في الطهارة
والنجاسة بل مع انضمام التحري وقبل هنا مطلقا وما فيه الزام
من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام من حيث انه يبطل
عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف في حق نفسه
في حقه وحجر المأذون وفسخ الشركة كما ذكرنا في عزل الوكيل
وانكاح الولي البكر البالغة فانه من حيث انه لا يمكن لها التزوج
في المستقبل على تقدير نفاذ هذا النكاح الزام ومن حيث انه
يمكن لها فسخ هذا النكاح ليس بالزام فان كان المخبر وكيلا
او رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط
اما العدد او العدالة بعد وجود سائر الشرائط وانما فرقوا بين
الوكيل والرسول وبين الفضولي لان الوكيل والرسول يقوم
مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط
الاخبار من العدالة ونحوها في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي
والفرق بينهما تنطق في الكذب في الوكالة والرسالة بان يقول
كاذبا وكلني او ارسلني اليك ويقول كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة
من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة ظهور
الكذب ولزوم الضرر في الاولين اشد وقوله رعاية للشبهين
اي شبه الالزام وعدم الالزام **فصل** في كيفية السماع والضبط

عو قوله رعاية للشبهين
تعليل للاكتفاء باحد الامرين
العدد والعدالة

والتبليغ اما السماع فهو العزيمة في الباب وهو اما بان يقرأ المحدث عليك او بان تقرأه عليه فتقول اهو كما قرأت فيقول نعم والاول اعلى عند المحدثين لانه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة كان ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو اما غيره فلا فيجب على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة اذا قرأ التلميذ فالمحدث فحفظ من الطرفين واذا قرأ الاستاذ فلا يكون الحفظ الا منه واما الكتاب والرسالة فقائم مقام الخطاب فان تبليغ الرسول عليه السلام كان بالكتاب والارسال ايضا والمختار في الاولين ان يقول حدثنا وفي الآخرين اخبرنا واما الرخصة فهو الاجازة والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب يجوز له ان يقول اجازه ويجوز ان يقول اخبره وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف كما في الكتاب القاضي الى القاضي لهما ان امر السنة امر عظيم لما لا يباح فيه تصحيح الاجازة من غير علم بما فيه من الف وجه فيه وفيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا امر يتبرك به لانه تقع به الاحتجاج واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة وانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر اي اذا رأى الخط تذكر الحادثة هذا هو الذي انقلبت عزيمة وامام وهو ما لا يفيد التذكر والاول حجة بسواد خطه هو او

ورد به هو الاجازة بان يقول له اجزت كذا ان تروي عني هذا الكتاب ومجموع مسموعاتي او مقروآتي وذلك ... [illegible]

وورد هذا امر يتبرك به جواب عن ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة ... [illegible]

الزمان

رجل

رجل معروف او مجهول والثاني لا يقبل عند محمد اصلا وعند ابي يوسف ان كان تحت يده يقبل في الاحاديث وديوان القضاء للامن عن التغير وان لم يكن في يده لا يقبل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى ان كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد يقبل ايضا في الصكوك اذا علم انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط الذي هو غير معروف فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله يقبل وغير معلوم المراد من نسبته الى منه ان يذكر الاجمال واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه السلام نضر الله امرءا اي نعم الله سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عليه السلام اولى لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك نوع اي الحديث في النقل بالمعنى انواع فان كان محكما يجوز للعالم باللغة كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول اي في المشترك ان امكن التاويل

فتأويله لا يصير حجة على غيره والثاني وان انتفى الى المجمل والمتشابه به
لا يمكنه نقلهما بالمعنى وفي الاخير اي فيما كان من جوامع الكلم لا يؤمن
عن الغلط فيه لاحاطة المعاني تقصر عنه عقول غيره

فصل

في الطعن وهو اما ان كان من الراوي او من غيره والاول اما بان عمل
بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة رضي الله عنها
ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت
بعدها ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب وكحديث ابن عمر رضي الله
عنه في رفع اليدين في الركوع وقال المجاهد صحبت ابن عمر عشر
سنين فلم اره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه
قبله او لا يعلم التاريخ لا يجرح واما بان عمل ببعض محتملاته فانه لا [illegible]
منه حجب في بطلان التأويل لا جرح كحديث ابن عباس رضي الله عنه
من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما بان انكر الرواية
كحديث ايما امراة نكحت الحديث رواه سليمان عن موسى عن الزهري
عن عائشة رضي الله عنها وقد انكر الزهري لا يكون جرحا عند محمد
لقضية ذو اليدين وهي ما روي ان النبي عليه السلام صلى احدى العشائين
فسلم على راس ركعتين فقام ذو اليدين فقال يا رسول الله عليه السلام
اقصرت الصلوة ام نسيتها فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن
فقال بعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر وعمر
رضي الله عنهما فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام

خبر ذو اليدين ٢

وصلى ركعتين فقبل روايته عنه عليه السلام مع انكاره ومن
ذهب الى ان كلام الناسي يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل
تحريم الكلام في الصلوة ثم نسخ ولان الحمل على نسيانه اولى
من تكذيب الثقة الذي يروي عنه ويكون جرحا عند ابي يوسف
لان عمارا قال لعمر اما تذكر حيث كنا في ابل الصدقات فاجنبت
فتمعكت ولم يقبله عمر رضي الله عنه قال كنت في ابل فاجنبت
فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه السلام فقال
اما كان يكفيك ضربتان فلم يذكره عمر رضي الله عنه فلم يقبل قول
عمار يقال تمعكت الدابة في التراب اي تمرغت ووجه التمسك بهذا
ان عمارا لو لم يحك حضور عمر رضي الله عنه تلك القضية لقبله عمر رضي
الله عنه لعدالته حتى دل انه لا مانع من القبول الا ان عمارا حكى حضور
عمر رضي الله عنه وعمر لم يتذكر ذلك فظهر ان الاول اذا نقل عن رجل حديثا
وهو لا يذكره لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن شقيق
كنت مع عبد الله بن مسعود وابي موسى فقال ابو موسى الم
تسمع قول عمار لعمر ان رسول الله عليه السلام بعثني انا وانت فاجنبت
فتمعكت بالصعيد فاتينا رسول الله عليه السلام فاخبرناه
فقال انما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال
عبد الله افلم تر عمر لم يقنع بقول عمار وهذا فرع خلافهما في
شاهدا على قاضي انه قضى بهذا ولم يذكر القاضي والثاني ان كان

قوله لان عمارا [illegible]
لقصة

من الصحابي بما فيه احتمال الخفاء لا يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد
مائة وتغريب عام ولم يعمل به عمر وعلي رضي الله عنهما ولا يكون
خفاء مثل هذا الحكم عليهما فيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل
ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه في الصلوة لانه من
الحوادث النادرة فيحتمل عليه الخفاء عنه وان كان مما احتمله الحديث
فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح
شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل
العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا مذكور
في اصول البزدوي وان اردت فعليك بالمطالعة فيه

فصل

في افعاله صلى الله عليه وسلم غير ما يقتدى به وهو مباح ومستحب
وواجب وفرض وغير المقتدى به وهو ما مخصوص به او زلة
وهي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها
كيلا يقتدى بها فعله المطلق يوجب التوقف عند البعض الى ان يعلم
بصفته ولا تحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض
يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اي فعله
وطريقته وعند الكرخي يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون
لنا اتباعه لانه لعل ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا الا انه
لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى به في اقواله وافعاله قال الله تعالى
لابراهيم اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والمخصوص

نادر

نادر **فصل** في الوحي وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فثلاثة
الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ باية
قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضح له باشارة الملك
من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام ان روح القدس نفث
في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا
الله واجملوا في الطلب الروع القلب وهذا يسمى خاطر الملك
والثالث ما تبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور
من عنده كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله
وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على
غيره واما الباطن فما ينال بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف فعند
البعض حظه الوحي الظاهر لا غير واما الرأي فهو المحتمل للخطاء فلا يكون
لغيره للتحرز عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وعند البعض
له العمل بهما والمختار عندنا انه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل
بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم قوله تعالى فاعتبروا ولحكم داود
وسليمان عليهما السلام بالرأي في نفش غنم القوم النفش الابل
والغنم نفوشا اي رعت ليلا بلا راع روي ان غنم قوم وقعت
ليلا في زرع جماعة فافسدته فتحاكموا عند داود عليه السلام فحكم داود
عليه السلام بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه السلام وهو
ابن احدى عشرة سنة غير هذا ارفق بالفريقين فقال ارى ان

اي صاحب الحرث وصاحب الغنم

تدفع النعم إلى أجل الحرث ينتفعون بألبانها وأولادها وأصوافها ثم
والحرث إلى أرباب الغنم يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم
أفسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء ما قضيت
وأمضى الحكم بذلك أما وجه حكومة داود عليه السلام أن الضرر وقع
بالغنم فسلمت الجاني عليه كما في العبد الجاني وأما وجه حكومة سليمان
عليه السلام أنه جعل الانتفاع بالغنم بإزاء ما فات من الانتفاع
بالحرث من غير أن يزول ملك المالك عن الغنم فأوجب على صاحب الغنم
أن يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان وقوله عليه السلام
أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته الحديث روي أن الخثعمية
قالت يا رسول الله إن فريضة الحج أدركت أبي شيخا كبيرا لا يستطيع
أن يستمسك على الراحلة أفيجزيني أن أحج عنه فقال عليه السلام
أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيته أكان يقبل منك فقالت
نعم فقال دين الله تعالى أحق أن يقبل وقوله أرأيت لو تمضمضت
بماء الحديث روي أن عمر رضي الله عنه سأل النبي عليه السلام عن
قبلة الصائم فقال عليه السلام أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته
أكان يضرك لكنه يحتمل في الحديثين أنه عليه السلام علمه بالوحي
لكنه بينه بطريق القياس لما كان موافقا له ليكون أقرب إلى
فهم السامع ولأنه أسبق الناس في العلم وأنه يعلم المنصوص به وحمل
محال أن يخفى عليه معاني النص المراد بها العمل وإذا وضح له لزمه

العمل

العمل ولأنه شاور أصحابه في سائر الحوادث عند عدم النص كما
في أسارى بدر برأي أبي بكر رضي الله عنه روي أن رسول الله
صلى الله عليه وسلم لما أتى يوم بدر بسبعين أسيرا فيهم العباس
عمه وعقيل بن أبي طالب فاستشار أبا بكر فيهم فقال قومك
وأهلك فاستبقهم لعل الله أن يتوب عليهم وخذ منهم فدية
تقوي بها أصحابك وقال عمر رضي الله عنه كذبوك وأخرجوك
فقدمهم واضرب أعناقهم فإن هؤلاء أئمة الكفرة وإن الله أغناك
عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني
من فلان لنسيب له فلنضرب أعناقهم فأخذ رسول الله صلى الله
عليه وسلم برأي أبي بكر وكان ذلك هو الرأي عنده ثم من عليهم
حتى نزل قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب
عظيم أي لولا حكم الله سبق في اللوح المحفوظ وهو أنه لا يعاقب
أحدا بالخطأ وكان هذا خطأ في الاجتهاد لأنهم نظروا في أن
استبقاءهم ربما كان سببا لإسلامهم وتوبتهم وأن فداءهم
يتقوى به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم أن قتلهم
إعزاز الإسلام وأهيب لمن وراءهم وأقل لشوكتهم فلما نزل هذه
الآية قال عليه السلام لو نزل بنا عذاب ما نجا إلا عمر ولهذه الآية تأويل
آخر ذكر في باب الاجتهاد إن شاء الله تعالى ومثل ذلك كثير أي
مثل ما أخذ رسول الله عليه السلام برأي أصحابه كثير وبعض ذلك

مذكور في اصول البزدوي ومن ذلك ما روي ان رسول
الله عليه السلام اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين شطر ثمار
المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا
ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن راي فلا نعطيهم
الا السيف فقد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا
لا يطمعون في ثمار المدينة الا بشرى او بقرى فاذا اعزنا الله تعالى
بالدين نعطيهم ثمار المدينة لا نعطيهم الا السيف وقال عليه السلام اني
رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم
عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤوا للصلح اذهبوا فلا نعطيكم
الا السيف وجه ما قاله انه لا يحتمل القرار على الخطاء لكن مع ذلك الوحي الظاهر
اولى لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطاء لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل
بقاء اي الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطاء في حالة الابتداء والظاهر
لا يحتمل الخطاء اصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان اقوى ومدة الانتظار ما رجي
نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالراي لان الظاهر في هذا الفصل
انه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار
بين مدة الانتظار رجى ما يرجو نزوله والعدة ثلاثة ايام اذا يسوغ الاجتهاد
له وكان اجتهاده عما يستند اليه وهو الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد وحيا
لانقطاع عن الهوى وهذا جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله
ان هو الا وحي يوحى فصل في شرائع من قبلنا

اي عطاء لكن للمشركين ٢

لكنه لا يحتمل القرار على الخطاء فهذا هو المراد

بالابتداء والوحي ٣

حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله تعالى فبهداهم
اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا
لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرائع
الماضية الخصوص الا بدليل كما كان في المكان والزمان وما ذكر والى هو
قوله فبهداهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه فذلك
في اصول الدين وعند البعض يلزمنا على انها شريعة لنا لقوله
تعالى ثم اورثنا الكتاب الآية والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا
به فيعمل به على انها شريعة نبينا محمد عليه السلام ولقوله لو كان موسى
حيا لما وسعه الا اتباعي وما ذكروا غير مختص بالاصول بل في الجميع على
ان النسخ ليس تغيرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا بدليل
لكن ما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله تعالى
علينا من غير انكار فصل في تقليد الصحابي يجب اجماعا
فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم
واختلف في غيرهما وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم فعند الشيخ الكرخي
ره لا يجب الا فيما لم يدرك بالقياس وفي غيرهما هو وهم وسائر المجتهدين
سواء لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار ولان كل مجتهد
يخطي ويصيب عند اهل السنة والجماعة وعند ابي سعيد البردعي
يجب لقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
واقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ولان اكثر اقوالهم مسموع

اي فبشرائعهم اقتده

اي بعض من قبلنا ٢

اي لا يجوز لموسى الا متابعته

اي التالف ٢

اي في تقليد الصحابي المجتهد

اي ابا بكر وعمر

من جهة الرسالة فان اجتهد وافتى بهم فمنسوب لانهم شاهدوا
موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي عليه السلام
وكونهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس
لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والشافعي لا تقليد فيما يدرك
لان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والاقتداء
في البعض بما ذكرنا اي الاقتداء في بعض المواضع بان نقلدهم
ونأخذهم بأقوالهم وفي البعض اي في بعض المواضع بان نترك
مسلكهم اي في الاجتهاد ونجتهد كما اجتهدوا وبهذا الاقتداء
ايضا وهو جواب عن قوله اصحابي كالنجوم وايضا كل ما ثبت فيه
اتفاق الشيخين يحل الاقتداء واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن
الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل في
جملتهم كشريح خالف عليا رضي الله عنه ورد شهادة الحسن
رضي الله عنه وابن عباس رضي الله عنه وكان رجع الى فتوى
مسروق في النذر بذبح الولد مذهب علي رضي الله عنه قبول
شهادة الولد لوالده فهو كان مذهبه ان تجب عليه مائة من
الابل اذ هي الدية ورجع الى فتوى مسروق وهي ان تجب شاة
والله اعلم **باب** ويلحق بالكتاب والسنة البيان
وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق وغيره الثاني بيان
ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له

وكان مذهب علي رضي الله تعالى عنه قبول شهادة الولد لوالده

٤٢

كالمدة والثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير او معه الثاني
بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول اما ان
كان معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما يقطع الاحتمال او مجهولا
كالمشترك والمجمل الثاني بيان التفسير والاول بيان التقرير فبيان
التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد ودون التغيير لانه دونه
فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز
تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق وهل
يجوز تأخيره عن الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا
وكذا متراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وبيان التغيير
لا يصح متراخيا الا عند ابن عباس رضي الله عنه لقوله عليه السلام
فليكفر عن يمينه الحديث جاء بروايتين احديهما من حلف
على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي
هو خير والاخرى فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وجه
التمسك انه عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير
متراخيا لما وجب الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء
الله تعالى فيبطل يمينه ولا يجب الكفارة وطريقه انه لما جاء في
كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقطع
الكلام لو يعقبه مغير توقف على الآخر فيصير المجموع كلاما واحدا
كما ذكر في الشرط في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام

واحدا اوجب الحكم على القدرة وهو ساكت عن غيره واختلف
في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي يجوز متراخيا وعندنا
لا بل يكون نسخا اي المتراخي لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا
في قصة البقرة ان قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة
ثم الصفراء وغيرها تخصيص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة
وقوله تعالى واهلك في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها
من كل زوجين اثنين واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم نقل انه لما نزل هذه الاية قال
ابن الزبعرى لرسول الله عليه السلام ذلك قلت قال
نعم فقال اليهود عبد عزيرا والنصارى عبد المسيح وبنو
مليح عبد الملائكة فقال عليه السلام بل عبد الشياطين
التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزير وعيسى والملائكة
متراخيا اي خص الايتان تخصيصا متراخيا وهما قوله تعالى
واهلك وقوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
بقوله انه ليس من اهلك وبقوله ان الذين سبقت لهم منا
الحسنى اولئك عنها مبعدون قلت في قصة البقرة نسخ الاطلاق
لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة شاؤوا ثم نسخ هذا والاهل لم يكن
متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له

ناسخ عن دليل لا ان يكون له اصلا ففي قوله تعالى ثلاثة
قروء لا يحمل القرء على الطهر والا فان احتسب الطهر
الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم يحتسب يجب
ثلاثة وبعض المحكم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض
ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء والمراد بالقرء الحيض عند ابي حنيفة والطهر عند
الشافعي ونحن نقول لو كان المراد الطهر يبطل موجب
الخاص وهو لفظ ثلثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق
المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي
طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلثة اطهار وبعض
طهر وان احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران
وبعض على ان بعض الطهر ليس بطهر والا لكان الثالث
كذلك جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا
احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلثة لان
بعض الطهر طهر فان ادنى ما يطلق عليه لفظ الطهر
وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس
بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث
فرق فيكفي في الثالث بعض الطهر فينبغي ان يقول انه
اذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف

بالاجماع وبهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي وبهذا قد تقرر ان
بعدا ونحوه الخ فان طلقها فلا تحل له من بعد الآية لفظ الفاء
للتعقيب وقد عقب الطلاق بالافتداء فان لم يقع الطلاق
بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي يبطل موجب الخاص لحقيقة
ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء
المرأة وفي تخصيص فعلها بهذا تقرير فعل الزوج على ما سبق
وهو الطلاق فيعقد بين نوعيه بغير مال وبمال لا كما قال الشافعي
ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال
فان طلقها اي بعد المرتين سواء كانت بمال او بغير مال وفي
اتصال الفاء باول الكلام او انفصاله عن الاقرب في
التركيب اعلم ان الشافعي وصل قوله تعالى فان طلقها بقوله
الطلاق مرتان وجعل ذكر الخلع وهو قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا
شيئا الى قوله فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع
طلاقا بل فسخا والا لصار الاولان مع الخلع ثلثة فيصير قوله تعالى
طلقها رابعا وقال الحنفية لا يجعلها صريح الطلاق فان قوله
فان طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور في المتن
شرحا وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص لمعنى
الالصاق فلا ينفك الابتغاء اي الطلب وهو العقد الصحيح عن
المال اصلا فيجب عند العقد اذا كان فيه اخلاف للشافعي

والخلاف ههنا في المسئلة المفوضة اي التي نكحت بلا مهر او نكحت
على ان لا مهر لها لا يجب المهر عند الشافعي عند الموت
واكثرهم على وجوب المهر اذا دخل بها او مات احدهما وقوله
تعالى قد علمنا ما فرضنا خاص في فرض المهر اي تقديره بان الشارع
يكون ادناه مقدرا خلافا له لان قوله تعالى فرضنا معناه
قدرناه وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة او يمنع النقصان
والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا
فتعين الثاني فيكون الادنى مقدرا ولكن لم يبين ذلك
الموضع قدرناه بطريق الرأي والقياس بشيء هو معتبر في
مثل هذا الباب اي كونه عوضا لبعض الاعضاء الانسان
وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي
كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اوردنا في الاصل في هذا الفصل
مسائل اخر اوردتها الزيادة على النص في آخر فصل
النسخ الاستثنين تركتها بالكلية مخافة التطويل وهما
مسئلة الدم والقطع مع الضمان **فصل** حكم العام
التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف
الاعداد والجمع فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلثة
الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى
ما لا نهاية له فانه اذا قال لزيد علي افلس يصح بيانه من الثلثة

كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه اي التخصيص شائع في
العام وعندنا هو قطعي مساو للخاص وسيجيء معنى القطعي
فلا يجوز تخصيصه بكل واحد منهما والقياس ما لم يخص بدليل
قطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له
الا ان تدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة
ترتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات
الشرع عامة والاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر فاحتمال
الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فالتاكيد يجعله محكما
هذا جواب عما قالت الواقفية انه يؤكد بكل واجمع
عن قال الشافعي انه يحتمل التخصيص فيحتمل لكنا لا ندعي ان
العام لا احتمال فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز
في الخاص فاذا اكد يصير محكما اي لا يبقى فيه احتمال اصلا الا الناشي
عن دليل ولا غير ناشي عنه فان قيل احتمال المجاز الذي في
الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون
الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلت لما كان العام
موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز
وكثرة احتمال المجاز لا اعتبار لها فان كان لفظ خاص له
معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان او
اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في

الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح الاول على الثاني فعلم ان
احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مثل احتمال المجازات
كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في
العام شائع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل او الحس
فهو في حكم الاستثناء على ما يأتي ولا يورث شبهة فان كل
ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل
تحت العام فان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا
فلا نسلم انه مخصص بل ناسخ يعني الكلام في المخصص الذي يكون
موصولا وقد سلف ما هو فاذا ثبت هذا فان تعارض الخاص
والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان الواقع
احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ
حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح فعند
الشافعي يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض في قدر ما تناولاه
وان كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص
متأخرا فان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا ينسخه
في ذلك القدر عندنا اي في القدر الذي تناوله العام والخاص
ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط
حتى لا يكون العام عاما مخصصا بل يكون قطعيا في الباقي ولا
العام الذي خص منه البعض **فصل** قصر العام على بعض

ما بيّنا وله لا يخلو من ان يكون بغير مستقل اي بكلام يتعلق
بصدر الكلام ولا يكون تامًا بنفسه او المستقل يالا يكون كذلك
سواء كان كلامًا او لم يكن وهو اي غير المستقل كالاستثناء
والشرط والصفة والغاية فالاستثناء يوجب قصر العام على
بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير
نحو ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على ما يوجد فيه الصفة
نحو في الابل السائمة زكوة والغاية توجب القصر على البعض الذي
جعل الغاية حدا له نحو فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق على
ما وراء الغاية نحو اتموا الصيام الى الليل او مستقل وهو مخصص
وهو اما بالكلام او غيره وهو اما العقل الضمير يرجع الى غيره نحو
خالق كل شيء يعلم ضرورة ان الله مخصوص منه وتخصيص الصبي
والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس
نحو واوتيت من كل شيء واما العادة نحو لا ياكل راسا يقع
على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ
اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب
وتسمى مشككا او زايدا عطف على قوله او ناقصا كالفاكهة
لا يقع على العنب ففي غير المستقل اي فيما اذا كان الشيء
الموجب لقصر العام غير مستقل وهو اي العام حقيقة في
الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي يستثنى منه للباقي

وهو

[illegible]
كلامًا او غيره لكن يجب بيانه فرق وهو ان المخصص بالعقل
ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء
معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله
تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره
دليل فيه شبهة وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر
حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون
بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر
جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل
لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا

وهو اما بالكلام او غيره وهو اما العقل الضمير يرجع الى غيره نحو خالق كل شيء يعلم ضرورة ان الله مخصوص منه وتخصيص الصبي والجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو واوتيت من كل شيء واما العادة نحو لا ياكل راسا يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب ولست متكلما او زايدا عطف على قوله او ناقصا كالفاكهة لا تقع على العنب ففي غير المستقل اي فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل وهو اي العام حقيقة في الباقي لان الواضع وضع اللفظ الذي يستثنى منه للباقي

المستثنى الشيء

ويكون الافراد ... تخصيص

وهو

وهو اي العام حجة بلا شبهة فيه اي في الباقي وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان الاستثناء مجهولا فلا وفي المستقل كلاما او غيره اي فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما او غيره مجاز اي لفظ العام مجاز في الباقي بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اي من حيث انه مقصور على الباقي حقيقة من حيث التناول اي من حيث ان لفظ العام متناول للباقي فيكون حقيقة فيه على ما ياتي في فصل بحث المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه بالكلام او غيره فان العلماء قالوا كل عام خص منه البعض فانه حجة وليس فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما او غيره لكن يجب ان يكون فرق وهو ان المخصص بالعقل ينبغي ان يكون قطعيا لانه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما لا فلا

الحق في تخصيص العام

عام العام

يبقى ما لا يوجب العقل تخصيصه فلا يخص

واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا معلوما
كان المخصوص كالمستأمن من حيث خص من قوله تعالى اقتلوا
المشركين حيث وجدتموهم بقوله وان احد من المشركين استجارك
او مجهولا كالربوا حيث خص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم
الربوا لانه كان مجهولا صار الباقي مجهولا لان التخصيص كالاستثناء
اذ هو يبين انه لم يدخل اي التخصيص يبين ان
المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان
المستثنى لم يدخل في صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا
يكون الباقي في صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم وان
كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل والاصل
في النصوص التعليل ولا يدري كم يخرج بالتعليل فيصير مجهولا
وعند البعض ان كان معلوما بقي العام فيما وراءه حجة كما
لانه كالاستثناء في انه يبين انه لا يدخل فلا يقبل التعليل
اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وبعد
الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص وان
كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا ان التخصيص كالاستثناء
والاستثناء المجهول يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي
وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا انفا ان العام يبقى
فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه

كلام

كلام مستقل بخلاف الاستثناء وان كان التخصيص كلاما مستقلا
وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا يتعدى جهالته
الى جهالة صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل
بنفسه بل هو متعلق بصدر الكلام فجهالته يتعدى الى صدر
الكلام وعندنا يتمكن فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره
وهو ارادة الكل لانه علم ان المراد منه البعض بطريق المجاز
مثلا اذا كان كل افراده مائة وعلم ان عشرة غير مرادة وكل
واحد من الاعداد التي دون المائة مجاز في اللفظ
مجاز فيه فلا يثبت عدد معين فيها لانه يترجح من غير
مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام
الذي لم يخص عندنا في حق حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس
ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج
به فقال لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه
الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا
يسقط في نفسه بشبهة الاول ويوجب جهالة في العام بشبهة
الثاني فيدخل الشك في سقوطه فلا يسقط به اي بالشك اذ
قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل الشك انه هل بقي
معمولا به ام لا فلا يبطل بالشك وان كان اي المخصص معلوما
فبشبهة الاول يصح تعليله لا يريد بقوله فبشبهة الاول

فبشبهة الاول هذا

فعله لا يرد تعليله لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول انه شبيه بالناسخ يسقط كما يسقط
الناسخ المجهول ومعنى الاجابة جهالة العام للشبه الثاني انه شبيه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجب
الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصوص المعلوم للشبه الثاني اذ انه شبيه بالاستثناء ولا يصح تعليله
كما لا يصح تعليل الاستثناء وكان ان يبقى الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله انه
انه من حيث شبه به الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل
الناسخ الذي نسخ بعض افراد العام ليتنسخ بالقياس بعض
آخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه
لا يصح على ما يأتي في هذه الصفحة بل يريد به انه من حيث انه
نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا فان عندنا وعند
اكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائي واذا صح تعليله لا يدري
انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس وكم بقي تحت العام فيوجب
جهالة فيما بقي تحت العام وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو
عند البعض فدخل الشبه الثاني بسقوط العام فلا يسقط به اي بالشبه
الثاني وهو شبهه بالاستثناء من حيث ان المخصوص بيان ان
المخصوص غير داخل في حكم العام فلهذا الشبه الثاني لا يصح
تعليله كما هو مذهب الجبائي كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج
البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير
الباقي تحت العام مجهولا فلا يبقى حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله
يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه
فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه انه لما كان المذهب
عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فيجب ان يبطل العام عندكم
بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا اشك لكم بزعم الجبائي ان
عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال على ان احتماله

شبهه بالناسخ يصح تعليله
كما يصح تعليل الناسخ فدفع
ذلك الوهم بان الناسخ
لا يصح تعليله كما يلزم من
نسخ النص بالقياس
على ما سيأتي فلا يصح فان قيل
فيجب ان لا يصح تعليل المخصص
اصلا لان كلا شبهيه يقتضيان
عدم التعليل قلنا شبهه
بالناسخ وهو الاستقلال
يقتضي صحة التعليل الا انه
لم يصح في الناسخ لمانع وهو
صيرورة القياس معارضا
للنص ولا مانع في المخصص
فيصح تعليله شبهه بالناسخ
اي الاستقلال منه

فان عندنا وعند اكثر العلماء
يصح تعليله

التعليل

تناوله لكن استثنى بقوله الا من سبق فان اريد بالاهل الاهل
قرابة حتى شمل الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من اهلك
اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول فان اريد الاهل
ايمانا فالاستثناء منقطع تحقيقه ان الاهل للنبي اما ان يراد به الاهل
ايمانا او الاهل قرابة فان اريد الاول لا يتناول الابن لانه كافر
فالاستثناء وهو قوله الا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله
ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل للابن حينئذ
وان اريد الثاني اي الاهل قرابة تناول الابن لكن استثناء الابن
بقوله الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص
المتراخي فقوله انه ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق
عليه القول والمراد بسبق القول ما وعد الله باهلاك الكفار وقوله
وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة لان ما لغير
العقلاء وانما اوردت تعنتا بالمجاز والتغليب فقال ان الذين
سبقت لدفع هذا الاحتمال واصحابنا قالوا كل ما هو تغيير
يصح متراخيا اتفاقا وما هو تغيير لا يصح الا موصولا كالاستثناء وانما
اختلفوا في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان
تغيير لما عرفت ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض
فبيان ارادة البعض يكون تغييرا فيصح متراخيا كبيان المجمل
وعندنا قطعي في الكل ويكون التخصيص تغيير موجبه اول الامر فلا

مخصصا انت فهي عين التخصيص وان لا فهي تنبيه بناء على ان العام يحتمل عنده
فعلى هذا كلاهما يكون تغييرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل
لابد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخي وعندنا كلاهما
تغيير وهو لا يجوز الا موصولا **فصل** في الاستثناء وهو مشتق
من الثني يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب
الذي هو متوجه اليه اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء على
المتصل والمنقطع ثم عرفوا الاستثناء بما يجب تعريفه لكني
لم افعل كذلك لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل واما المنقطع
فيسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكن
اوردته في [illegible] الاستثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول بعض
ما تناوله صدر الكلام في حكمه اي في حكم صدر الكلام وقوله متعلق
بالدخول فقوله بعض ما تناوله [illegible] الاستثناء المستغرق بالا
واخواتها متعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات
بخلاف من قال هو اخراج بالا واخواتها لان اراد حقيقة الاخراج
فممتنع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء
واقع في كلام الله تعالى او قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد
الدخول والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج عن الحكم
وانما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول اي من حيث
انه يفهم ان المستثنى في صدر الكلام وضعا والاخراج ليس من حيث

وهذا التعريف تفردت به وهو احسن من سائر التعريفات

وفي كلام الله تعالى لسلوك تناقضا

التناول

التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم ان حقيقة الاخراج
غير مراده على انهم صرحوا بانه اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان المراد
بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل في الحد ودفع التوقف
الذي ذكرته اولى قالوا هو بيان لا تغيير لانه تغيير توجب الكلام اذ لولاه
ليشمل الكل ومع ذلك بيان لمعنى الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض
بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله في
قوله علي عشرة الا ثلاثة [illegible] ان اطلق العشرة على السبعة وقوله
الا ثلاثة يكون بيانا له اذ هو كما قال لسبعة على ثلثة منها فهو
كالتخصيص بالمستقل غير ان كلا منهما يبين ان الحكم المذكور في صدر
الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الآخر خفي الا انه في
البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا في ان الاستثناء
كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت
بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم
الصدر بخلاف التخصيص هذا المذهب وهو ان العشرة يراد بها
السبعة الى آخره هو ما قال بعض مشائخنا ان الاستثناء عنده ان فهي
يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة
ان يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت ان مرادهم المنع
بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا في الجواب عنه ان
الالف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمل اذ لا يجوز

الا الاستثناء والتخصيص

ان المستثنى شيء ثابت اتفاقا بخلاف دليل الخصوص لان المخصص يكون اذا
خص منهم نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام
نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد من العشرة هو السبعة
اذا طلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلثة بعد الحكم هذا
تناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار ولا ظنه مذهب احد وجعله
ثم حكم على الباقي اذا طلق عشرة الا ثلاثة على السبعة فكانه قال
على سبعة فحصل ثلاثة مذاهب فعلى هذين اى على مذهبين
الآخرين يكون الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام بعد الثنيا
اى المستثنى فقوله له على عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا
ثلاثة والباقي في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم
بالسبعة وقال له على سبعة والفرق انه على الآخرين تكلم بالباقي
بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلاثة موضوع
السبعة فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب الثاني فلانه اخرج
الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق
الحكم يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلثة الا بالنفي والاثبات
الا ان على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى منه عددا
كالتخصيص بالعلم وفي غير العدد كالتخصيص بالوصف فكانه قال
جاءني غير زيد لما جمع بين المذهب الثاني والثالث لان
الاستثناء على كليهما التكلم بالباقي اراد ان يبين الفرق الذي بينهما

وهو ان على المذهب الثالث غير المستثنى منه اذا كان عددا كقوله له
على عشرة الا ثلاثة فهو كقوله له على سبعة فيكون الاستثناء في دلالته
على كون الحكم في المستثنى على خلاف الصدر كالتخصيص بالعلم في نفي
الحكم عما عداه وان كان غير عددي كجاءني القوم الا زيدا فهو كقوله
جاءني من القوم غير زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى
على خلاف الحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله
غير زيد صفة للقوم فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى
منه غير عددي بين الا وغير صفة وعلى المذهب الثاني اى الذي هو
هذا المذهب الثاني هو ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج
قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب اشد في دلالته على كون الحكم
في المستثنى على خلاف الحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف في
نفي الحكم عما عداه لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد
الى الباقي يشير الى ان الحكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف
جاءني غير زيد وعلى الاول اى على المذهب الاول يكون اثباتا
ونفيا بالمنطوق اى يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين
احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق
المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص
بالعلم او الوصف ولا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداهما عندنا وعند
البعض يكون دلالة من حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون

اكثر من هذا فدلالته على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا
حجة اي حجة المذهب الاول ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض
شائع كالتخصيص فامتنع انعدام التكلم الموجود فلا واجماعهم اي
اجماع اهل العربية وهو عطف على قوله ان وجود التكلم مع عدم
حكمه في البعض شائع على انه من النفي اثبات وبالعكس في البعض ولو
لا ذلك لما كانت كلمة التوحيد توحيدا تاما فان قيل لو كان
المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت
الجارية الا نصفها او التسع هذا دليل اورده ابن الحاجب على
نفي المذهب الاول واثبات المذهب الثاني وهو المذهب عنده
ولما وجدته زيفا اوردته على طريق الاشكال وبينت فساده وجهه
لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول في ذا قلت
اشتريت الجارية الا نصفها يكون المراد بالجارية النصف فان
كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنى نصف
الجارية من نصف الجارية فان كان المراد بالنصف المستثنى نصفا
ما هو المراد فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف
مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية كان لم يكن نصفا
بل ربعا والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون
نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية او رده ابن الحاجب فالجواب
الذي خطر ببالي هو قوله قلنا هو بيان ان المراد هو البعض

لا ان المتناول هو البعض ثم هو استثناء من المتناول لا من
المراد اي الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لا ان المتناول
هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول
لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل والجواب اي عن
الدلائل على المذهب الاول ان العشرة هذا جواب عن قوله ان
وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع لفظ خاص للعدد
المعين لا عام كالطيب ان فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما
لا يجوز بالتخصيص ولو صحت مجازا فالاصل عدمه وقولهم هو من الاثبات
نفي وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لا انه حكم عليه
بنقيض حكم الصدر وقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور ونحو
كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم صلوة
بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة ولان
الاستثناء متعلق بكل فرد وقولهم هو من الاثبات نفي جواب
عن قوله واجماعهم وقوله لم يحكم عليه اي على المستثنى وانما جعلنا
قولهم على المجاز لانا لو ابطلنا المذهب الاول معا المذهبين
الآخرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات ووجه
المجاز اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر
اخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه وقوله لا صلوة الا بطهور
نظائر تامة بعد النفي وهو لا صلوة بغير طهور وليس نفيا واثباتا

لان التقدير لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة بالطهور فهو كان
نفياً واثباتاً فالجملة الاثباتية هي ثمة صلوة ملصقة بالطهور ثابتة
وصلوة ملصقة بالطهور نكرة موصوفة وهي عام العموم الصفة على
ما ذكرنا في فصل العام فيصير كقوله كل صلوة بالطهور ثابتة وهذا
باطل لان الشرائط الاخر ان كانت مفقودة والطهور موجود فـ
لا يجوز الصلوة وايضا صدر الكلام يوجب السلب الكلي اي كل
واحد من افراد الصلوة غير جايزة ثم الاستثناء يجب ان يتعلق
بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور فاذا
كان الاستثناء متعلق بكل واحد واحد والاستثناء يكون من
النفي اثباتاً يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلوة
بطهور جايزة لان كل واحد واحد من الصلوة غير جايزة
في حال الا في حال اقترانها بالطهور فالجملة الاثباتية قولنا
كل واحد واحد من الصلوة جايزة في حال اقترانها بالطهور
فان قيل قوله لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم
قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة بعموم الصفة
واوردتم لمثال لا اجالس الا رجلا عالما ان يجالس كل عالم فقوله
لا صلوة الا بطهور عام في زعمكم فيلزم عليكم قبح احدهما
ما ذكرتم انه يلزم ان كل صلوة بطهور جايزة والثاني انه يلزم
ان يكون الاستثناء من النفي اثباتاً وانتم لا تقولون به ولا كل

مفقودة بدل

علينا

علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء
من النفي اثباتاً يصير كقوله بعض صلوة بالطهور جايزة وهذا حق
تحت المستثنى في كلمات الصورتين اي في قوله لا اجالس الا
رجلا عالما وقوله لا صلوة الا بطهور عام عندنا والاستثناء
ليس من النفي اثباتا في كلتيهما لكن في قوله لا اجالس الا رجلا عالما
لا يدخل في الجملة شيء من افراد العالم ومن ضرورة هذا ان يكون
لحيالته كل عالم فاباحة مجالسة كل عالم لهذا المعنى لا لان الاستثناء
من النفي اثبات واما في قوله لا صلوة الا بطهور كل صلوة
بطهور غير محكوم عليه بعدم الجواز لا انه محكوم عليه بالجواز عندنا
فلا يلزم شيء من الفساد من علينا بل على من يقول ان الاستثناء
من النفي اثبات وايضا تحقيق في باب القياس ان الفرق بين الشيئين
في الحكم بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فيكون الحالية
عن الطهور علة لعدم جوازها فكل ما خلت عنه لا يجوز فلا يكون الصلوة
الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة
للجملة الاثباتية فيعم بعموم العلة وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا
الا خطأ هو كقوله وما كان له ان يقتل عمدا لانه كان له ان يقتل
خطأ لانه يوجب اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل
الخطأ بل لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على انه ترك التروي
ولهذا يجب الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة

والفكر

هذا وليل تعرفت بايراده وهذا اقوى دليل على هذا المذهب
والشافعية حملوا الاستثناء في قوله الاخطاء على المنقطع فرارا
عن هذا لكن الاول هو المتصل واما كلمة التوحيد فجواب عن
قولكم وايضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما
فلان معظم الكفار كانوا اشركوا وفي عقولهم وجود الاله ثابت
فيبقى نفي الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة على الثاني اي على
المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على
البقية واما في ان وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب بطريق
الاشارة لانه لما ذكر الا الله ثم اخرج الله تعالى ثم حكم على البقية
بالنفي يكون اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر والا
لما اخرج منه وضرورة على الاخير اي على المذهب الاخير وهو ان
العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى
بطريق الضرورة لان وجود الاله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من
نفي غيره وجوده ضرورة وذلك لان التقدير على هذا المذهب لا
اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة
على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى
منطوقا ومفهوما بل ضرورة كما قيل عليه اي على المذهب الاخير
هذا دليل حاول به ابن الحاجب على هذا المذهب الاخير انه لم يعهد
في العربية مركب من ثلثة اي المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى

بل عندهم لفظ مركب من كلمتين كبعلبك ومركب في الاعراب في
وسطه ضعيف اذ ليس المراد انه مركب موضوع مثل بعلبك او
المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هناك وضع
كلي اي وضع الواضع اللفظ الذي استثني منه كليا ثم وضع كليا
لا وضعا جزئيا واعلم ان الوضع على نوعين وضع جزئي كوضع
الاعلام ووضع كلي كالاوضاع التصريفية والنحوية في الاوضاع
الجزئية يتحقق انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات
مع انه وضع المنع نحو شاب قرناها وبرق نحره وعبد الرحمن فانه
مركب من ثلثة العبد واللام والرحمن لكن في الاوضاع الكلية
لا نسلم انه لم يعهد في العربية ان معنى المركب من ثلث كلمات يطابق
معنى الكلمة الواحدة فان من له يد في الايجاز والاطناب يستدل
عليه ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى
كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذي
نطق كل منهما يقوم مقام الآخر وكذا لفظ فرس وحيوان
ذي صهيل وامثاله كثيرة وايضا منقوض نحو ابو عبد الله فانه مركب
من ثلثة والاعراب في وسطه وهذا المذهب هو المشهور من علمائنا
وبعضهم اي بعض مشايخنا كالقاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام
وشمس الائمة السرخسي رحمهم الله قالوا في الاستثناء في العدد هي
الى الثاني في الحكم العرفي الى المذهب الثاني وهو انه اخراج قبل الحكم

التصريفية

ثم حكم على الباقي وقد فهم هذا من قولهم في كلمة التوحيد ان نفي
الآلهة بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم يتمسكون
به بل شبهوا الاستثناء بالغاية اعلم انهم لم يصرحوا بهذا
المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد ان اثبات الآلهة بطريق
الاشارة ففهمت من ذلك ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم
هو الثالث وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة
وقد تبين ان الاستثناء الغير العددي على هذا المذهب كا
لتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله موجود والتخصيص
بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة على
وجوده تعالى بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث
وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية
يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان
على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بطريق الاشارة
فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني في الحكم الوقف
وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفي
التشريك والتخصيص يفهم منه وكما قال اهل اللغة انه اخراج
وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجاً
من الافراد وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا واثباتا اشارة
وفي العددي فهو الى الاخير حتى قالوا في ان كان لي الا مائة

فكذا لو لم يملك الا خمسين لا يحنث فعلى المذهب الثالث هو
كقوله ان كان لي فوق المائة فلا يشترط وجود المائة ولو قال
ليس له علي عشرة الا ثلثة لا يلزمه شيء فكأنه قال ليس له علي
سبعة مسئلة شرط الاستثناء ان يكون مما اوجبه
الصيغة قصدا لا مما يثبت به ضمنا لانه تصرف في اللفظ فلهذا
قال ابو يوسف رح لو وكل بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز لانه
انما يجوز له الاقرار لانه قائم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون ثابتا
بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا ان يقال الوكالة استثناء منقطع اي
لكن له ان ينقض الوكالة ويصح عند محمد رح لان الاقرار بالخصومة
الجواب مجازا فيثبت ولان الاقرار والانكار فيصح الاستثناء موصولا
ولانه بيان تغيير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة لا
خصومة فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير جائز الانكار [illegible]
على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد رح وهو ان الخصومة تشتمل
الاقرار والانكار فيصح عند محمد استثناء الانكار ولا يصح في ذلك
على الدليل الثاني لمحمد رح وهو ان استثناء الاقرار بيان تغيير
نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار ليس تغييرا للحقيقة
اللغوية بل ابطال لها واما عند ابي يوسف فلا يصح هذا الاستثناء لا
للدليل الذي ذكرنا في استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل
لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة والخصومة هي الانكار فقط

فلا يكون استثناء الا لكونه منه بهذا ما خطر ببالي **مسئلة** الاستثناء
متصل ومنقطع والثاني مجاز فان قيل قسمت الاستثناء على
المتصل والمنقطع فكيف يصح قولكم الثاني مجاز قلت ليس هذا
قسمة حقيقية بل المراد ان الاستثناء يطلق على المعنيين احدهما
بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز وقد اورد مشايخنا قوله تعالى
الا الذين تابوا من امثلة الاستثناء المنقطع ووجهه ان المتصل
هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهو منع عن
دخول بعض ما تناوله صدر الكلام بالا واخواتها وهنا ليس كذلك
لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق وهذا لا يخرج من هذا
الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر اورده مشايخنا
من مسئلة الاستثناء المنقطع فالوجه الذي ذكره فخر الاسلام في
كونه منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا
من الفاسقين وفي هذا نظر لان الفاسقون ليس مستثنى منه
بل المستثنى منه قوله واولئك اي الذين يرمون والفاسقون حكم
المستثنى منه والمشكل ان الرماة التائبين الداخلون في المستثنى منه
وهو اولئك غير داخلين في حكم المستثنى وهم الفاسقون
كما تقول القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل
في منطلقون وقد ذكره في التقويم وهو حسن لكونه منقطعا فاورد
ذلك في المتن وهو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه

بالمعنى

بالمعنى المذكور والمعنى المذكور ان معنى الاخراج هو المنع
عن الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو
ان يذكر شيء بعد الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا
غير مخرج يتناول امرين احدهما ان لا يكون داخلا في صدر
الكلام وثانيهما ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج عن عين ذلك
الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله الا الذين
تابوا لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى
فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظائره في القرآن كثيرة منها
قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف ان الله كان
غفورا رحيما فان قوله ما قد سلف اي الجمع بين الاختين الذي
قد سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر
الكلام وهو الحرمة لانه حرام ايضا لكن اثبت فيه حكما آخر وهو انه
مغفور **مسئلة** الاستثناء المستغرق باطل واصحابنا قيدوه
بلفظه او بما يساويه نحو عبيدي احرار الا عبيدي او الا مماليكي
لكن ان كان المستثنى بلفظ يكون اخص منه في المفهوم لكن في الوجود
يساويه يصح نحو عبيدي احرار الا هؤلاء وليس لعبيدي سواهم
مسئلة اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كآية القذف
ينصرف الى الكل عند الشافعي وعندنا الى الاقرب لقربه وتعلقه
به وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر الكلام ثبت ضرورة

فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف الجملة في الحكم ففي الاستثناء
اولى وصرفه الى الكل في الجمل المختلفة كآية القذف في غاية البعد
لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا وردا على سبيل الجزاء بلفظ
الامر بالطلب ثم اولئك هم الفاسقون جملة مستانفة بلفظ
الاخبار اي صرفان فيرجع الاستثناء الى الكل ففي آية القذف
يرجع الى قوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم حتى
لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل اولئك هم الفاسقون
عطفا على قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا الى قوله
ولا تقبلوا وقوله واولئك لا الى قوله فاجلدوا حتى ان الجلد
لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة
عنده فالجمل المختلفة في آية القذف هي قوله فاجلدوا وقوله
ولا تقبلوا واولئك هم الفاسقون ونحن جعلنا الاولين جزاء
لانهما اخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا واولئك
مستانفة لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروفا الى واولئك
ومن اقسام بيان التغيير الشرط وقد مر اي في فصل مفهوم
المخالفة والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعت منك
هذا العبد بالف الا نصفه انه يقع البيع على النصف
بالف لان الاستثناء تكلم بالباقي فكانه قال بعت نصف العبد بالف
ولو قال على ان لي نصفه يقع على النصف بخمسمائة فكانه يدخل في البيع

لفايدة

لتقسيم

لفايدة تقسيم الثمن ثم يخرجه ولا يفيد هذا الشرط لانه بيع شيء من
شيئين **فصل** في بيان التبديل وهو النسخ والبحث
ههنا في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو
ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه
ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان
الدليل الثاني بيانا لمحض المدة للحكم في حقه وان كان الحكم الاول
مطلقا كان البقاء فيه اصلا عندنا [illegible] في حقنا
يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان للاجل في حقه تعالى
لان المقتول ميت باجله وفي حقنا تبديل وهو جائز عند اهل
الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلا
وعند بعضهم عقلا وقد انكره بعض المسلمين ايضا وهذا لا يتصور
من مسلم ان كان المراد ان الشرائع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد
عليه السلام وتلك الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين انكروا
النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل المراد منهم ان الشريعة المتقدمة
موقتة الى وقت ورود الشريعة المتاخرة او ثبت في القرآن التوقيت معنى
وعيسى بشر بشرع محمد عليه السلام فاوجب الرجوع اليه عند ظهوره
وان كان الاول موقتا لا يسمى الثاني ناسخا ونحن نقول ان الذي
يسمونه نسخا يقوله ما ننسخ من آية الآية اما النقل ففي التورية
تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وادعوا انه تواترا

الا الناسخ

واو صابدل

اي ما العبادة [illegible] والقيام بامرها

ويدعون النقل عن موسى عليه السلام ان لا نسخ لشريعته قلنا هذا
دعوى غير صحيح لوجود التحريف واما العقل فلانه يوجب كون الشيء
مأمورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب البداء اي التغير والتبدل
والجهل بالعواقب ولنا ان حل الاخوات في شريعة آدم عليه السلام
وحل الجزء اي حواء لم يكن ... ثم نسخ في غير شريعته ولان الامر
للوجوب لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يبقى التعارض بين
الدليلين بل الدليل الثاني بيان لمدة الحكم الاول الذي لم يكن معلوما
لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة
عندهم مشكل لانه يلزم ان يكون نص ما في زمن النبي عليه السلام
حجة الآن وقت نزوله واما بعده فلا والجواب عن هذا اما بالتزام
الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب الصحيح اي في كل صورة علم انه لم يغير
واما بان النص يدل على شريعة موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ
وبهذا يندفع التعارض المذكور اعلم ان فخر الاسلام اجاب
عن قولهم انه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه بقوله ان الامر
للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشيء مأمورا
ومنهيا عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء
بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون
النص في زمان النبي عليه السلام حجة الآن حال نزوله ولا يكون حجة
بعدها وهذا قول باطل وانما قيده بزمن النبي عليه السلام لان بقوله

عليه السلام ارتفع احتمال النسخ وبقي التشريع التي قبض النبي عليه السلام
عليها قطعية مؤبدة وقد خطر ببالي عن هذا النظر جواب احدها
الا نلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة اي كل استصحاب يكون عدم
التغير معلوما فلما نزل حكم على النبي عليه السلام ثبت حقيقته بالنص وبقاؤه
بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل مغيره لو نزل لبين النبي عليه
فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما
انا لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعية موجبة
قطعا الى زمان نزول الناسخ فحينئذ يندفع المذكور وهو كون
الشيء مأمورا به ومنهيا عنه في زمان واحد لان النص الاول يحكم
موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب
الاول وهذا عين ما ذكر في اول الفصل انه اي كان الشارع عالما بان
الحكم الاول موقت الى فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور بان نقول
ان البقاء بالاستصحاب وفي هذا حكمة بالغة وهي كالاحياء ثم الاماتة
والبعث لكن حسن الشيء وقبحه في زمانين واما محله فاعلم ان الحكم اما
ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام العقلية مثل وحدانية الله تعالى
وامثالها وما يجري مجراها كالامور الحسية والاخبارات عن الامور الماضية
او الحاضرة او المستقبلة نحو قصص والملائكة واما ان يحتمل
كالاحكام الشرعية ثم هذا اما ان يلحقه تأبيدا نصا كقوله وجاعل
الذين اتبعوك الآية وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيمة

او دلالة كالشرايع التي قبض عليها النبي عليه السلام فانها مؤبدة
بدلالة انه خاتم النبيين او التوقيت عطف على تابيد في قوله مجهولا اما
ان لحقه تابيد فان النسخ قبل تمام الحكم الوقت بداء او يكون الحكم
مطلقا صفحا اي خاليا عن التابيد والتوقيت فالذي يجري فيه النسخ
هذا فقط واما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كاف فلا حاجة الى التمكن من
الفعل عندنا وعند المعتزلة لا نسخ قبل الفعل لان المقصود منه الفعل
فقبل حصوله يكون بداء قلنا انه عليه السلام امر ليلة المعراج
بخمسين صلوة ثم نسخ الزايد على الخمس مع عدم التمكن من الفعل
وذلك لانه يمكن ان يكون المقصود الاعتقاد فقط والاعتقاد دون العمل
صحيحا وهنا في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل والاعتقاد
اقوى فانه يحتمل ان يكون قربة مقصودة كما في المتشابه ويحتمل
الاعتقاد ولا يحتمل السقوط بخلاف العمل فان العمل يمكن ان يسقط
بعذر كالاقرار والصلوة والصوم وغيرها وذبح ابراهيم عليه
السلام من هذا القبيل اي من قبيل النسخ قبل الفعل عند البعض وعند
البعض ليس بنسخ فان الاستخلاف لا يكون نسخا لان الاستخلاف
لا يكون الا مع تقرر الاصل على ما كان وانما امر بذبح الولد ابتلاء
على الخليل فان قيل الامر بالفداء حرم الاصل فيكون نسخا بهذا
الشكل على مذهب من يقول ان ذبح ابراهيم عليه السلام ليس
بنسخ قلنا اي قام الغير مقامه عادت الحرمة الاصلية واما الناسخ

فهو اما

فهو اما الكتاب او السنة لا القياس على ما ياتي ولا الاجماع لانه
ان كان في حيوة النبي عليه السلام يكون من باب السنة لانه منفرد
ببيان الشرايع وان كان بعده فلا نسخ ح فيكون اربعة اقسام
نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة او
بالعكس وقال الشافعي لا يجوز الاخيرين لقوله تعالى نات بخير
منها او مثلها وليس على ممتنع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه
اي دون الكتاب وقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله ولقوله
عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله
تعالى الحديث اوله يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم
عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه
وان خالفه فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول
الطاعن خالف ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب
يقول كذبه ربه فلا نصدقه فالتوقي منهما اولى واحتج بعض
اصحابنا اي على جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تعالى
الوصية للوالدين اول الاية قوله تعالى الوصية للوالدين قوله تعالى
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقربين بالمعروف بقوله عليه السلام لا وصية لوارث وبعضهم
بان قوله تعالى فامسكوهن اول الاية قوله تعالى واللاتي
يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة

نكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن
الموت او يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عليه السلام الثيب
بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة وكذا هذا في سند اي هاهنا نسخ
الاحتجاج حين للبعض اصحابنا فانه يستدل على ف والاحتجاج الاول
بقوله لان الوصية للوارث نسخت باية المواريث اذ فرض الاول
فوضها اليهم ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا اشار
بقوله تعالى يوصيكم الله وقال عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي
حق حقه فلا وصية لوارث ثم استدل على ف والاحتجاج الثاني
بقوله ولان عمر رضي الله عنه قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب
الله تعالى فقوله تعالى فامسكوهن لم ينسخ بقوله عليه السلام الثيب
بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما وكان هذا مما يتلى في كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته
وبقي حكمه ثم لما بين ف ادعاء ما صح به بعض اصحابنا على جواز
نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب اراد ان يذكر الحجة الصحيحة
على هذا الكتاب بهذا المطلب فقال فالحجة انه عليه السلام حين
كان بمكة صلى الى الكعبة وبعد ما قدم الى المدينة كان يصلي الى
بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب نسخ بالسنة وان
كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب وعلم انه عليه السلام لما كان بمكة
يتوجه الى الكعبة ولا يدري انه كان بالكتاب او بالسنة ثم لما

قدم

قدم المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا او سبعة عشر شهرا
بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله فول
وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب متيقن به
اما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فمشكوك فيه وقالت
عائشة رضي الله تعالى عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم
حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فيكون السنة ناسخة
لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد ولانه يبعث مبينا في زمن بيان
مدة حكم الكتاب بوحي غير متلو ويجوز ان يبين الله بوحي متلو
مدة حكم ثبت بوحي غير متلو وقوله تعالى نأت بخير منها اي
فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم وان سلم هذا لكنها اي
نسخ حكمه لا النظم وهما في الحكم مثلان اي ان سلم ان المراد بالخيرية
من حيث النظم فالنظم في السنة لا نسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة
بالنظم باقية بل نسخ حكمه والكتاب والسنة في اثبات الحكم مثلان
وان الكتاب راجح في النظم بان نظمه معجز ويثبت بنظمه احكام كالقراءة
في الصلوة ونحوها وليس ذلك من تلقاء نفسه لقوله تعالى ان هو
الا وحي يوحى اي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه صلى الله عليه وسلم
وهذا جواب عن قوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي
وقوله عليه السلام فاعرضوه على كتاب الله تعالى اذا اشكل تاريخه
او لم يكن في الصحة بحيث تنسخ به الكتاب بدليل السياق في الحديث

وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو ولاص

وهو قوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي وما ذكر من الطعن
فانه في نسخ الكتاب بالسنة واما بالسنة وارده فان من هو مصدق
يتيقن ان الكل من الله تعالى ومن هو مكذب يطعن في الكل ولا حاجة
للطعن الى طلب وفيما ذكرنا علاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم
سنته ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة كنسخ الوصية للوالدين
بآية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة ما روت عائشة رضي الله تعالى
عنها ما قبض النبي عليه السلام حتى اباح الله تعالى من النساء ما شاء
فيكون قوله تعالى لا يحل لك النساء منسوخا بالسنة ونسخ السنة
بالكتاب كنسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك
شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن
زيارة القبور الا فزوروها الحديث ثم يجوز ان يكون
الناسخ اشق عندنا لانه في ابتداء الاسلام كان من عليه الصيام
كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا
الا بالمثل او الاخف لقوله تعالى نأت الآية قلنا الاشق قد يكون
خيرا لان فيه فضل الثواب ثم لا نسخ المتواتر بالاحاد ونسخ
بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالاحاد ومن حيث انه تبديل
يشترط التواتر فجوزنا بما هو متوسط بينهما اي هو بين المتواتر وخبر
الاحاد وهو المشهور واما المنسوخ فنوعان الحكم والتلاوة
معا قالوا وقد يرفعان بموت العلماء او بالانساء في صحف ابراهيم

قوله واما المنسوخ لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس ... الا في حكمه ... ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه ملوح

[illegible]

عليه السلام والانبياء كان للقرآن في زمن النبي عليه السلام كما قال
الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فاما بعد وفاته فلا لقوله
تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون او الحكم فقط او التلاوة
فقط ومنعه البعض لان النص بحكمه والحكم بالنص فلا ينفكان كما
بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته
ونظائره كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوها ونسخ
قراءة ابن مسعود رضي الله عنه وهو ثلاثة ايام متتابعات مع بقاء
حكمه ولان حكمه اي حكم النص على قسمين احدهما يتعلق بمعناه والآخر
بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمته للجنب والحائض فيجوز ان
ينسخ احدهما بدون الآخر واما وصف الحكم عطف على قوله
واما الحكم فقط واما التلاوة فقط فقد اختلفوا ان الزيادة
على النص نسخ ام لا وذكروا انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة
مثلا على ركعتين او شرط كالايمان في الكفارة او ما يرفع مفهوم
المخالفة كما في نفي العلوفة ذكر زكاة بعد قوله في السائمة زكاة
وهي نسخ عندنا اي الزيادة على النص نسخ عندنا وبحث استاذنا
الثالث اذ لا نقول بالمفهوم اي مفهوم المخالفة على ان
في المحصول وجعل ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص اما
بزيادة الجزء او بزيادة الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم
المخالفة وذكر الخلاف في كل واحدة من هذه الثلاث وهو ان

قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله يدل على ثبوت النسخ في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ملوح

لو قال

الزيادة نسخ عند ابي حنيفة فما قول يجب ايضا والثالث ان
الزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة لا يكون نسخا عند ابي حنيفة
بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة وعند الشافعي نسخ مطلقا
وقيل نسخ في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو اتى
به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة كزيادة ركعة في الفجر وعشرين
في حد القذف والتخيير في الثالث بعد ما كان في الاثنين كالشاهد
واليمين كان في الكتاب التخيير بين الخصلتين الاثنين شهادة
رجلين او رجل وامرأتين فزاد الثالث وهي امراتان وهو شاهد
ويمين المدعي لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم
ان ابن الحاجب اورد ههنا ثلثة امثلة فالاول هو زيادة
ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة
ان اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان الاخيران
وهما زيادة عشرين في حد القذف والثالث شاهد واليمين لا يستقيمان
على هذا التفسير فانه فسر تغير الاصل بانه لو اتى به كما هو قبل الزيادة
يجب الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لان في باب
المسئلتين ان اتى به كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة وقيل
ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف
واختار البعض قول ابي الحسين ذكره في المحصول واصول ابن
الحاجب ان المختار قول ابي الحسين وهو انه لا شك ان الزيادة

بدل

اي الزيادة

بدل شيئا فان كان اي الشيء المبدل حكما شرعيا يكون نسخا
والا لا كوان يكون عدما اصليا فلذلك ان الزيادة الجزء اما
بالتخيير في اثنين او ثلاثة بعد ما كان الواجب واحدا او واحدا معينا
فترفع حرمة الترك واما بايجاب شيء زائد فترفع اجزاء الاصل
كزيادة الشرط هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب ابي
حنيفة رح وتقريره ان الزيادة المختلفة فيها بيننا وبينهم زيادة
الجزء وزيادة الشرط اما زيادة الجزء فاما يكون بثلثة امور
الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحدا فالزيادة ههنا
ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في
ثلثة بعد ما كان الواجب احد اثنين فالزيادة ههنا ترفع حرمة
ترك الواحد من هذا الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد
فالزيادة ههنا ترفع اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها
ترفع اجزاء الاصل وهذا ما قال في المتن كزيادة الشرط
والكل حكم شرعي مستفاد من النص والنص اي المطلق يجري
على اطلاقه كما ذكرنا اي حرمة ترك الواجب الواحد
وحرمة ترك احد الاثنين واجزاء الاصل احكام شرعية
فالواجب حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست حكم شرعي
لانها انما تثبت اذا لم يكن شيء اخر خلفا عنها والاصل عدمه
قد ذكرنا ان التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي ثم

يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لان حرمة
الترك لهذا الواجب الواحد انما كان ثابتة اذا لم يكن شي آخر
خلفا عنه اما ان كان شي آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد
لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم
الخلف عدم اصلي وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون حكما شرعيا
فحرمة ترك ذلك الواجب لا يكون حكما شرعيا ورفعها لا يكون نسخا
فلهذا اي لاجل ان حرمة الترك التي رفعها التخيير ليست بحكم شرعي
يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر واحد وكذا بين التيمم
والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون اثر هذا واليمين ناسخا
لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين هذا تفريع على مذهب اي الخصم
فنعلق الكتاب اوجب غسل الرجلين على التعيين فيمكن ان يثبت
التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وايضا النص اوجب
التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين
التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين
عند عدم الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل و
امرأتين وبين اثر هذا واليمين قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ
النص عند عدم الخلف لا به اي لا بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس علة
لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون
حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الحكم كما توهم لم يكن شي من الاحكام

حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلوة والصوم وغيرها
مبنية على عدم الخلف والنفي وجيبها وايضا التخيير ليس بالاستخلاف
[illegible] الاول الواجب احدهما وفي الثاني الاصل لكن الخلف هو
كانه هو فلا يكون اي لا الاستخلاف نسخا وان كان ففي المسح
والنبيذ بخبر مشهور اي وان كان الاستخلاف نسخا ففي المسح على
الخفين والوضوء بالنبيذ يثبت بالخبر المشهور ونسخ الكتاب
بالخبر المشهور جائز عندنا وقوله تعالى فرجل وامرأتان اي
فالواجب هذا فيكون اثر هذا واليمين ناسخا له او ورد الفروع
على ان الزيادة نسخ عندنا وقال فلا يزاد التغريب على الجلد والنية
والترتيب والولاء على الوضوء وهو اي الوضوء على الطواف
والفاتحة والتعديل الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع
الى الكل والايمان على الرقبة بالقياس اي لا يزاد قيد الايمان
على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل يرد ههنا
الحكم زد ثم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم يثبت
الفرضية لانه لا يثبت بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت
لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم
على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب ولكن
الجواب انا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ
الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل

حتى يلزم النسخ ح بل قلت بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركه
وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب ايضا اصلا ولكن مثل هذا
في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبين في الوضوء
لان الوضوء ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلوة ولا يمكن
ان يكون شيء من اجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل يخل
الصلوة بمعنى انه لا تجوز الصلوة الا به فان قلت لو وجب النية
والترتيب بمعناه انه لا تصح الصلوة الا بهما فيلزم من وجودهما
عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل وهذا سر ان ابا حنيفة جعل في
الصلوة واجبا ولم يجعل ذلك في الوضوء فلله دره ما ادق
نظره في احكام هذه الشريعة الغراء هو الذي اصله ثابت وفرعه
في السماء **فصل** في بيان الضرورة وهو رابعة انواع البيان الاول
ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث
يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب اذا بين
تعين الباقي لرب المال قياسا واستحسانا وكذا نصيب رب
المال استحسانا للشركة في صدر الكلام اي اذا بين تعين الباقي
للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب انما يستحق الربح
بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لان الربح نماء
ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك
وللمضارب اجر عمله هذا وجه القياس واما وجه الاستحسان

مذكور

مذكور في المتن والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت
صاحب الشرع عن تغيير امر يعاينه يدل على حقيته وكذا سكوت
في موضع الحاجة كسكوت الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم منفعة
البدن في ولد المغرور روي ان عمر رضي الله عنه حكم فيمن اشترى
جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق ورد
قيمة الولد المغرور والعقر وكان شاور عليا رضي الله عنه واشتهر
في الصحابة رضي الله عنهم ولم يرده احد ولم يقض برد قيمة المنافع
ولو كانت واجبة لما جاز ان يعرض عنه بعد ما رفعت اليه القضية
وطلب منه القضاء بما عليه وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا
لحالها التي توجب الحياء وكذا النكول جعل بيانا اي جعل اقرارا
للحال في الناكل وهو انه امتنع عن اداء ما لزمه وهو اليمين مع
القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على امتناعه او اقراره بالمدعى
لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا
في الامتناع وذلك بان يكون اليمين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة
الا ان يكون المدعي محقا في دعواه والثالث ما جعل بيانا ضرورة
دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري
يكون اذنا دفعا للغرور عن الناس وكذا سكوت الشفيع جعل
تسليما لانه ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشتري عن التصرف
يكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم نقض الشفيع تصرفه

بتفسير المشتري ايضا والرابع ما ثبت بضرورة الكلام نحو له علي
درهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الاخير بيانا للاول
وعند الشافعي المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة
وثوب وقلنا ان حذف المعطوف عليه والعدد متعارف نحو
بعت بمائة وعشرة دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو
مقدر بخلاف العبد والثوب على انهما لا يثبتان في الذمة في قوله
فيحمل على ذلك اي على حذف المعطوف عليه في مثل ان اذا
ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلاثة اثواب فان الاخير
بيان للمائة بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء من المقدرات
كالدرهم والدنانير والقفيز يجعله بيانا للمائة قياسا على العدد
والجامع كونهما مقدرين فاذا قال له علي مائة ودرهم قلنا ان المائة
من الدراهم قياسا على قوله مائة وثلثة اثواب اما اذا كان
بعد المائة شيء هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله مائة
وثوب وعبد لا يجعله بيانا للمائة والله اعلم

كثيرة

الركن الثالث

في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه السلام في عصر
على حكم شرعي بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم
قالوا على امر حتى يعم الحكم الشرعي وغيره وعلم ان الاحكام اما
دينية او غير دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع
الاختلاف على مثل هذا ولم يقع فهما سواء حتى ان انكره احد

لا يكون

لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق او لا واما
الاحكام الدينية فاما ان يكون شرعية او غير شرعية والمراد بالحكم
الشرعي ما ذكرت في اول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب
الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس فالنقل منهما او بالعقل
فالنقل منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر امرا حسيا ماضيا
فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص
بامة محمد عليه السلام ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل
الاخبارات وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور الاخرة
واشراط الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق
يوقف على المغيبات كالنبي مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه
اجماع حسي وكذا الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب
لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب فيرجع
الى القسم الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك
بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع
بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا ثم الاجماع
يفيده قطعية والبحث ههنا في امور الاول في ركنه وهو الاتفاق
والعزيمة فيه ان ذلك اما بالتكلم منهم او بعملهم به والرخصة ان
يتكلم البعض او يعمل به ويسكت الباقون بعد بلوغ ذلك اليهم
ومضي مدة التامل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رضي الله

يفيد

الاجماع

حادثة

الباقي وهذه اول مسئلة وقعت في نوبة عمر رضي الله عنه فاشار
العباس الى ان يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره احد
وكان ابن عباس صبيا فلما بلغ خالف وقال من شاء باهلته ان
الذي احصى رمل عالج عددا لم يجعل في المال نصفين وثلث فقيل
هلا قلت ذلك في عهد عمر رضي الله عنه قال كنت صبيا وكان عمر رضي
الله عنه رجلا مهيبا فهبته وقد يكون للتامل وغيره اي يكون السكوت
للتامل وغيره اي يكون من الاسباب المانعة للاظهار ولان من
شرط التكلم من الكل متعسر غير معتاد والمعتاد ان يتولى الكبار للفتوى
ويسلم سائرهم ولو كان الحكم عنده مخالفا فالسكوت حرام والصحابة
لا يتهمون بذلك واما سكوت علي رضي الله عنه فيمكن حمله على ان
ما افتوا به من امساك المال اي مال فضل عنده وعدم التعجيل
اي في مسئلة الاسقاط كان حسنا الا ان تعجيل اداء الصدقة والغرم
الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل كان
احسن وبعد التسليم اي بعد تسليم ما افتوا به لم يكن حسنا وكان
خطاء السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز وذلك الى آخر المجلس
تعظيما للفتيا وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم
في مسئلة العول اشتهر من ان يخفى على عمر وعمر كان الين للحق
وان صح فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه
لا عن بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو

اليوم

حتى عنده لئلا يكون سخطا ثالثا اخرجس السكوت عن الحق لكن المناظرة
غير واجبة عليه وكان ابن عباس رضي الله عنهما انما اعتذر عن
الكف عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه ولا تعرف منقطع مدة
الى ما لم يرد الشبهة التي ذكرت وهي ان السكوت قد يكون للتامل

مسئلة اذا اختلف الصحابة في قولين يكون اجماعا على نفي
قول ثالث عندنا واما في غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا
وبعضهم خصصوا ذلك بالصحابة اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل اصلا
نظيره انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض
تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر
قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة
فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول
ثالث لم يقل به احد واختلفوا في علة الربوا فعندنا العلة هو القدر
مع الجنس وعند الشافعي الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم والادخار
مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا
في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين وعند البعض للام ثلث
الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين
في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي
في الاخرى ثالث لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب
الخمسة وعند البعض لا يفسخ في شيء منها وعند البعض يفسخ

علة الربوا

قول ج

ثابت

ثابت في كل منها فالفسخ في البعض دون البعض قول ثالث لم يقل
به احد ويعبر عن هذا العدم القايل بالفصل واختلفوا في الخارج
من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب
وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط واجب فشمول
العدم او شمول الوجود قول ثالث لم يقل به احد وايضا الخارج من
غير السبيلين ناقض لا مس المرأة وعند الشافعي المس
ناقض لا الخارج فشمول الوجود او شمول العدم لم يقل به احد
وقال بعض المتاخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث
ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال
الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع
منتف بالاجماع اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لان الواجب
وضع الحمل فهذا امر اجماعي مركب فيما به الاشتراك وهو عدم
الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين
واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني الامثلة الاخر فان
ليس في كل صورة الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع
ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا
او مجتهدا في مسئلة يلزمه ان يوافقه في جميع المسائل وهذا
باطل اجماعا فان عند ابن مسعود الحامل المتوفى عنها زوجها
عدتها بوضع الحمل فابو حنيفة وافقه في ذلك ولم يوافقه

في ان المحروم يحجب حجب النقصان عنده ولم يقل به احد فان القول ب
المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحكم مختلف اجماعاً
اما عند ابن مسعود فلثبوت الشاة واما عند غيره فلانتفاء الاول
ومثل هذا كثير فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة في مسئلة
مع انهم خالفوا ذلك البعض في مسئلة اخرى اقول التمسك
بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور في المناظرات
وابطاله على الوجه الذي نقلته عن بعض المتاخرين ليس بحق
بل الحق في ذلك ما علمته انه ان كان الغرض الزام الخصم يكون
مقبولا في هذا الغرض كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب
في النقمار لا يخلو من ان يكون ثابتا او لا فان كان يكون ثابتا
في الحلي خاصة قياسا وان لم يكن ثابتا في النقمار يكون ثابتا في الحلي
اذ لو لم يثبت في الحلي يلزم العدم في النقمار مع العدم في الحلي وهذا منتف
اجماعا فهذا لا يفيد حقيقة الوجوب في الحلي ولكن يفيد نفعا للشافعي
فانه لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعي
اما ان لم يكن الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق في علم ان
التفصيل الذي اختاره بعض المتاخرين وهو ان القول الثالث
ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه كلام غير مفيد لانه
لا خفاء في ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان
مردودا والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول الثالث مستلزم

لابطال

ثابتا له

لابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور اما في مسئلة واحدة كما في
مسئلة العدة وحرمان الجد واما في مجموع المسئلتين ففي مسئلة
الزوج والزوجة مع الابوين احد الشمولين ثابت وهو ثلث الكل
في كليهما فثلث الكل او ثلث الباقي في كليهما فثلث الكل في احدهما وثلث الباقي في
الآخر مخالف للاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب وفي الخارج من غير
السبيلين احدى الطهارتين واجبة اجماعاً فالقول بان لا شيء
منهما واجب مبطل للاجماع وكذا في الحلي والنقمار وكذا القول بان العدة
المذكورة هي بوضع الحمل مع انتفاء الحكم الاخر مبطل للاجماع فان ان
في تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع من صورة لا يلزم ذلك فلا بد
من ضابطة وهو ان القولين ان كانا مشتركين في امر هو في الحقيقة
واحد وهو من الاحكام الشرعية يكون القول الثالث مستلزما لابطال
الاجماع والا فلا فعند ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق
بمحل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولين
مشتركان في ان العدة لا تنقضي بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم
فكل منهما امر واحد وهو حكم شرعي واما مسئلة الربوا فعلة القدر
مع الجنس او الطعم مع الجنس لا يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي وهو حل
مفهوم احد الامرين او احد الامور امرا واحدا فذلك ليس بامر هو في
الحقيقة واحد بل واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس حكما
شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الوجه احد

الجنس م

بطلان كر

او حكم متعلق بالكثير حقيقي واحد م

الغسلين اما الوضوء او غسل المخرج فهما يشتركان في امر واحد
هو حكم شرعي وهو وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك
التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي
فالقول بانه لا شيء من التطهير واجب خلاف الاجماع اما القول
بان كل واحد واجب لا يكون مخالفا لما هو واجب بالاجماع ولو قيل الافتراق
ثابت بالاجماع وشمول الوجود مخالف للاجماع فنقول الافتراق ليس
حكما شرعيا اي لا حكم الشرع بان المنافات ثابتة بينهما حتى يلزم من
عدم احدهما وجود الآخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا
اخبرت امرأة ان زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت فجاء الزوج
الاول فعندنا يثبت نسب الولد من الزوج الاول وعند الشافعي
من الاخير فثبوته من كليهما او عدم الثبوت من احدهما مخالف للاجماع
ففي هذه الصورة الافتراق حكم شرعي واما الثاني فلما ان يكون
ثابتا عند البعض الوجود في صورة مع العدم في الاخرى وعند البعض
عكسه في تلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض
او ليس شيء منهما ناقضا لا يكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض
كل منهما مخالف لقول ابي حنيفة في مسئلة المس ولقول الشافعي
في مسئلة الخروج وليس في شيء منهما مخالفة الاجماع لو جعلا كأنهما
حكما واحدا كما لو قيل الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول
ابي حنيفة وعكسه قول الشافعي فهما لا يشتركان في امر واحد ولو جعل

احد الافتراقين مشتركا فقد مر ولو قيل يشتركان في حكم شرعي
وهو عدم جواز الصلاة فان من احتجم ومس المرأة لا تجوز صلاته
بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عنده فللمس فالذي يخطر بالبال
ان لا يقال ان هذه الصلاة باطلة اتفاقا حتى يكون الحكم عندنا انها
لا تجوز للاحتجام والحكم عند الشافعي انها لا تجوز للمس وكل من الحكمين
منفصل عن الآخر لا تعلق لاحدهما بالآخر فيمكن ان ابا حنيفة يكون
مخطيا في الخروج مصيبا في المس وان الشافعي يكون مخطيا في المس
مصيبا في الخروج وليس من ضرورة كونه مخطيا في احدهما ان يكون مخطيا [يكون م]
في الآخر واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في الصورتين
وعند البعض العدم في الصورتين وسمي هذا عدم القائل بالفصل
واما الاجماع المركب فالعلم من هذا كمسئلة الزوج مع الابوين
والزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول
الوجود او شمول العدم فحينئذ ينظر ان شمول الوجود وشمول
العدم ان كانا مشتركين في حكم واحد شرعي يكون الافتراق
ابطالا للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على
النكاح عندنا وعند الشافعي لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول
بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول
العدم يشتركان في حكم شرعي هو وجوب المساواة فان الاب [الجد كالاب]
شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج

مع الابوين والزوج مع الابوين فان الزوجة في ان للام ثلث الكل
او ثلث الباقي لم يعد حكما شرعيا وكذا في العيوب الخمسة المسلّمة
بينهما لم يعد حكما شرعيا واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود
في احدهما مع العدم في الآخر وعند البعض الوجود في كليهما او العدم
في كليهما كجواز النفل ودون الفرض في الكعبة عند الشافعي وجواز
كليهما عند ابي حنيفة فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما
او جواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع وكفسخ النكاح والبيع
بشرط فان الثاني يفيد الملك عند ابي حنيفة دون الاول وعند الشافعي
كل منهما لا يفيد الملك فالنكاح متفق عليها فالقول بافادتهما
او افادة النكاح لا البيع بالشرط خلاف الاجماع هذا غاية التحقيق
في هذه المسئلة فاما الثالث فاهليته من تقدم به في كل مجتهد
ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة وليس حجة من الائمة
على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب او السفه وكذا المجنون عن اهل
البدعة لانه لا يخلو عن احد الامرين اما التعصب واما السفه لانه ان
كان وافيا في العقل عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابر
فهو التعصب وان لم يكن وافي العقل كان سفيها او السفه خفة
واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التأمل واما المجنون
فهو عدم المبالات فالمفتي الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل
واما عامة الناس فغيرهما لا احتياج الى الراي كنقل القرآن وامهات

ويسقط العدالة ... البدعة يدعو الناس ... الاجماع ايضا

الشرائع

الشرائع واختلفوا في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة
بهم اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع يفيد قطعية الحكم اي
سنده الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني
اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم
الاجماع يفيد زيادة تاكيد فنقل القرآن وامهات الشرائع من هذا القبيل
والاجماع الاول لا ينعقد ما بقي مخالف واحد وذلك المخالف اذا خالف
آخر في عهد آخر لا يكفر بالمخالفة واما الاجماع الثاني فليس كذلك
فان الحكم قطعي بدونه فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد
الاجماع حتى لا يكفر جاحده الاجماع بل لا يكفي للاجماع الخواص والعوام
المخالفة حتى لو خالف احد يكفر وبعض الناس خصوا الاجماع
بالصحابة رضي الله عنهم لانهم هم الاصول في امور الدين والبعض بعترة
الرسول عليه السلام لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة
لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها وان المخالف خبث
الا ان هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب
الاختصاص بشيء من هذا وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر
كاف لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان
الحجة اجماع الامة فما بقي احد من اهله لا يكون اجماعا وزمان
اختلف الصحابة والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير فالسواد
الاعظم هم عامة المسلمين ممن هو اسمه مطلقة والمراد بالامة المطلقة

اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقهم طريقة الرسول عليه السلام
واصحابه رضي الله عنهم وان اهل البدع وان فاتا الخ فقد
بشروطه انقراض العصر ليس شرطا عندنا وعند الشافعي يشترط
ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع
فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا مسئلة
شرط البعض كونه في مسئلة غير مجتهد فيها في زمن الصحابة فيجعلو
الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتاخر لان ذلك المخالف ان مات
خلافه لدليله لا لعينه ودليله باق ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل
بعض الصحابة والجن بعض الصحابة والحق عدم اشتراطه
لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد ودليله كان دليلا لانه
لم يبق كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي
ذكره فعلم ان الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل اي لا يكون
الدليل مقرونا بشرائطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى
الدليل اي يكون الدليل مقرونا بشرائطه ومع ذلك لا يكون
موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله تعالى فان ارادوا بتضليل الصحابة
المعنى الاول فلا نسلم لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا واقام كل
واحد منهم الدليل مقرونا بشرائطه لا يكون احد منهم ضالا ومخطئا
بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على احد الطرفين
فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو

الاجماع

الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا
بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان ارادوا المعنى
الثاني فلا نسلم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل
كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة
الحق لا يعدو وجوههم ومع ذلك لا شك ان احدهم مخطئ نظرا
الى الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل انهم ان ارادوا
بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير لازم لان
دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث
الاجماع وان ارادوا التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نسلم امتناعه
لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك
ان احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله مخطئ وضال واما الرابع
ففي حكمه وهو ان يثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع
غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو
المشاقة والاتباع قلنا بل بكل واحد والا لم يكن في ضمه الى
المشاقة فائدة اول الآية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم
وساءت مصيرا اي نجعله واليا لما تولاه من الضلالة ووجه الاستدلال
انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين
في الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها تستوجب الوعيد

فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فايدة
وكان الكلام ح ركيكا كما لو قال من شاق الرسول واكل الخبز
واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع
سبيل من السبيل واجب لقوله تع قل هذه سبيلي الآية فيكون
الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يمكن
ان يكون عين ما اتى به النبي عليه السلام لانه لو كان كذلك فاتباع
غيره يكون مخالفة الرسول عليه السلام ويكون المعطوف اي الاتباع
عين المعطوف عليه وهو المشاقة ولا يمكن ايضا ان يكون
سبيل المؤمنين اجماعا لا يدخل فيها ما اتى به النبي عليه السلام
اذ لو كان كذلك كان ما اتى به النبي عليه السلام غير سبيل المؤمنين
فيكون اتباعه داخلا في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموعا
مركبا مما اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فهذا الغير يكون
واجب الاتباع فان شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة
حصل المط وان لم يشترط مع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع
مع عدم تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع فان قيل
ان كان سبيل المؤمنين مركبا مما اتى به النبي عليه السلام ومن
غيره فما اتى به النبي عليه السلام يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه
يكون داخلا في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المؤمنين لان
جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق عليه انه عينه لان

من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لي غير عشرة
دراهم مع انه يملك اجزاء العشرة واعلم ان هذا الاستدلال على
ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبي
عليه السلام عين سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف
عين المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة الرسول غير مفهوم
اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه الغيرية كافية لصحة العطف
كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة
الرسول عين اطاعة الله تعالى في الوجود لما رجح لقوله تعالى
ومن يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله
تع كنتم خير امة الآية والخيرية توجب حقيته فيما اجتمعوا لانه
لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تع فماذا بعد الحق الا الضلال
ولا شك ان الامة الضالين لا يكونون خير الامم على انه قد
وصفهم بقوله يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر فاذا
اجتمعوا على الامر بشيء يكون ذلك الشيء معروفا واذا نهوا عن
الشيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله تع
وكذلك جعلناكم امة وسطا والآية الوسط هو العدالة وهو
كما قال اوسطهم وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط
والتفريط فان رئيس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة
فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة الجربزة والغباوة
بين

فتوسطها ان ينتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول
اليه ولا يجاوز عن الحد الذي وجب ان يتوقف عليه ولا يتعمق
فيما ليس من شأنه التعمق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش
في مسئلة القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل في المبدأ
والمعاد كما هو دأب الفلاسفة والعفة هي نتيجة تهذيب القوة
الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والخمود والشجاعة
نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور
والجبن وانما يحمد فيها التوسط لان النفس الحيوانية هي
مركب الروح الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف
من السير ولا تجمح فلا تنقاد للروح ثم المتوسطة في هذا المجموع
اي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلهذا فسر الوسط
بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي
الزيغ عن سواء السبيل وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي
على الضلالة وقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن هذه اي الادلة المشهورة على ان الاجماع
حجة وقوله ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه واما
من الآيات فدلالة على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد
حجة ليست بقوية وما ذكر من اخبار الآحاد فبلوغ مجموعها
الى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده

فيجب ان يكون الدلائل الدالة على انه دليل قاطع قطعية
الدلالة على هذا المطلوب فانا اذا ذكرنا ما يسنح لخاطري فنقول
القضايا المتفق عليها نوعان احدهما ما اتفق عليه جميع
الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان
يكون يقينيا بمنزلة المتواترات والمجربات لان الناس
اذا اتفقوا على قضية فان لم يكن ثابتة عندهم فتواطؤهم
على الكذب مما يحيله العقل اذ لولا ذلك يلزم القدح في المتواتر
وان كانت ثابتة عندهم فحكم العقل به ان لم يتوقف على السمع
فان كان واجبا على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر بديهة
او كسبا فهو المط وان كان واجبا في اعتقادهم الا انه خطاء
فوقوع الخطاء بحيث لم يتنبه عليه احد من الانبياء والحكماء
وغيرهم في الازمنة المتطاولة يوجب ان لا اعتماد على العقل اصلا
وايضا الحكم الضروري ليس معناه الا انه ما يقع في العقل وان لم يكن
واجبا اصلا بل وقع اتفاقا والاتفاقي لا يتكرر ولا يلزم لولا ذلك
يلزم القدح في المجربات وان توقف على ذلك السمع فان حكم العقل
بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع الكذب من قائله فهو المط
وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب باطل لما مر
فان قلت لم لا يجوز ان يكون واحد من اهل الشوكة حكم به
واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك تبعهم الناس كما نشاهده في

الرسوم والعادات قلت كلا انما فيما يعتقد الناس انه حسن او
قبيح عند الله فلا يرد ذلك على ان الانبياء واهل الحق لم يتفقوا
ان يعيشهم الناس على ترك الرسوم بل رضوا بها وهم قد اتفقوا
ما بجز بعده وابقوه مثل ذلك لاحتمال يرد على المتواترات الاخبية
ولم يقبح فيها والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عليه
السلام فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده وقد قال الله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم الاية ولا شك ان الاحكام التي تثبت بصريح الوحي
بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة فلو لم يعلم احكام
تلك الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكامها مهملة لا يكون
الدين كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين ولاية استنباط احكامها
من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يجب على
اهل ذلك العصر قبوله فاتفاقهم صار بينة على ذلك الحكم فلا يجوز
بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا
من بعد ما جاءهم البينات وقوله تعالى وما تفرق الذين اوتوا الكتاب
الا من بعد ما جاءتهم البينة وايضا قوله فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا الاية يدل على وجوب اتباع كل
قوم طائفة المتفقهة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي
صريح وامروا قومهم به يجب قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم
فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى اطيعوا الله
كما الآيات

في عصر على امر فهذا من خواص امة محمد عليه السلام

واطيعوا

واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا هم المجتهدين
فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب طاعتهم وان كانوا هم
الامراء فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم
السؤال من اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم على الجواب اتفقوا يجب القبول والا لم يكن
في السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا
بعده لما مر وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم
يدل على انه لا يلقي في قلوب قوم العلماء المهتدين خلاف الحق لكونه
ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى ونفس
وما سواها فالهمها فجورها وتقواها قد افلح من زكاها يدل على ان
نفس المزكات يلهمها الله الخير والشر لا سيما عند الاجماع والنفس
المزكات هي المعرفة بالعلم والعمل وايضا العلماء اذا قالوا ان
الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا
الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع
حجة قطعية اخبار بانهم قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية
او لولا ذلك لا يكون كلامهم الا كذبا والقائلون بهذا القول
اهم العلماء العاملون المجتهدون والكثيرون غاية الكثرة
بحيث لم يمكن تواطؤهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا
لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور بقي دليل الذي

هو الوحي فصار كأن كل واحد قال انه وصل الي من الكتاب والسنة
ما يدل على انه حجة قطعية فاذا قالوا هذا القول كان الدليل على
انه حجة موجبًا متواترًا على ان الاجماع الذي ندعي انه حجة اخص
الاجماعات فان قومًا قالوا اجماع اهل المدينة حجة وقومًا قالوا
اجماع العترة حجة ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول لا بد من الاتفاق
جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فانهم تدل
على مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عليه السلام
يد الله على الجماعة وقوله عليه السلام من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات
ميتة جاهلية وقوله عليه الصلوة والسلام عليكم بالسواد
الاعظم والغرض من هذا ان الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت
الى العلماء بحيث العلم اليقيني ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة
ثم اجماع من بعدهم فيما لم يروا فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم
فيما روي فيه خلاف فهذا اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا
الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد او عصرين والاجماع الذي ثبت
ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا واما الى [illegible] السند
هو الناقل يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد او القياس
عندنا وعند البعض لا بد من قطعي قلنا يكون الاجماع
لغوا ح وكونه حجة ليس من قبل دليله بل لعينه كرامة لهذه
الامة واما الناقل فكما ذكرنا في نقل السنة **الركن الرابع في**

فيد ال

الركن الرابع في القياس

يوجبه

فتأمل

القياس في اللغة التقدير والمساواة
يقال قدرت النعل بالنعل اي سويتها
منه

في القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة
لا تدرك بمجرد اللغة اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع
والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس فقد قيل عليه
ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم في الاصل وهذا باطل لان
التعدية في اصطلاح الفقهاء المعنى الذي ذكرنا وايضا لا يشعر
بعدم بقائه في الاصل بل يشعر ببقائه في الاصل وضعا لغويا
لان تعدية الفعل هي ان لا تقتصر على التعلق بالفاعل بل
يتعلق بالمفعول ايضا كما هو متعلق بالفاعل فالمراد ههنا
لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا
ولا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان التعدية لا يمكن
الا وان يكون الحكم متحدا من حيث النوع وانما الاختلاف
يكون باعتبار المحل وفي قوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن
دلالة النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على
الفرق بين دلالة النص والقياس وبعض الاصحاب جعلوا
العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالقياس تبيين ان
العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع وذكر في الاصل
ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه والركن ما يقوم
به الشيء والحكم الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي
يتقوم ويتحقق به القياس اي العلم بالعلة ثم التعدية اثر القياس

هو العلة

هي اثر القياس فالقياس هو تبيين ان العلة المتعدية في الاصل
هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع فاثبات الحكم في الفرع وهو التعدية
نتيجة القياس والغرض منه وانما قلت ليثبت الحكم في الفرع
حتى لو تعلق بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي لا يكون
هذا التعليل قياسا وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا
للحكم في الفرع لان اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس فالعلة
لا بد لا بد ان يكون خارجة عن المعلول وعلة اثبات الحكم في
الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة ليجب
ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا
لانه مثبت له ابتداء اي القياس يفيد غلبة ظن بان حكم الله
تعالى في صورة الفرع هذا اي ما ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى
لا ان القياس مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا
ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت واصحاب الظواهر نفوه
فبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم على ان لا عبرة له
في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون
حجة فيما لا يوجد في الكتاب وقوله ولا رطب ولا يابس الا في
كتاب مبين المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا يتمسك لهم ح
وان كان المراد القرآن فانه يتمسك به كما ذكرنا في قوله تبيانا لكل شيء

وقالوا ان الكتاب تبيانا لكل شيء

وقوله عليه الصلوة والسلام فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا
واضلوا لفظ الحديث هكذا لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثر
فيهم اولاد السبايا فقاسوا الخ ولان العمل بالاصل ممكن وقد
دعينا اليه بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما اي دعينا
الى العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه
بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فعلم ان ما لم يوجد في كتاب
في كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على
الاباحة الاصلية ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على
البيان القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف الضمير
التي يرجع الى الاثبات المذكور اي اثبات الحكم في حقه تعالى
ولانه طاعة الله تعالى اي الحكم الشرعي طاعة الله تعالى فالمراد
بالحكم هنا المحكوم به ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات
مثل اعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية التي لا مدخل
للعقل في دركها بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما
فان العمل بالاصل لا يمكن فيها وهي من حقوق العباد وهي يدرك
بالحس والعقل فقوله بخلاف امر الحرب جواب عن سوال
مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأي
اتفاقا فصح ثبوت بعض من الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق
الفرق المذكور وكذا امر القبلة اي يدرك بالحس والعقل

اما بالسفر او مجازاة الكواكب ونحوها والاعتبار محمول على
الاتعاظ بالقرون الاولى فان النص الوارد والتمسك به للقائسين
قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والمراد بالاعتبار
الاتعاظ يدل عليه سياق الاية وقوله تعالى وشاورهم
في الامر محمول على الحرب اي تمسك به احد على صحة العمل
بالراي في الاحكام الشرعية فنقول انه محمول على امر الحرب ونحوها
قوله تعالى فاعتبروا والاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة
لعموم اللفظ لا لخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ
وكل ما هو رد الشيء الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو
ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب يدل على
التجاوز والتعدي فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس
اشارة لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع
سياق الكلام له والقياس يكون بطريق المنطوق من غير
ان يكون سياق الكلام له لكن ان الاعتبار هو الاتعاظ
لكن يثبت القياس دلالة اي ما ذكرنا انه يدل على القياس
اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره
فان لم نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على
القياس بطريق دلالة النص التي تسمى فحوى الخطاب وطريقها
اي طريق دلالة النص في هذه الصورة ان في النص ذكر الله تعالى

نقول

پذیرفتن

هلاک

هلاک قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة
ثم امرنا بالاعتبار لنكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب علينا
مثل ذلك الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه
فكذا في الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم
منه من غير اجتهاد فيكون دلالة النص لا قياسا حتى لا يوجب
اثبات القياس بالقياس قال الله تعالى في سورة
الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله
فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب
يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي
الابصار فعلى تقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه
فاجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم به يترتب عليكم
مثل ذلك الجزاء فحينئذ دخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا واقتضى
جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما يكون
علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من
علم بوجود السبب بحيث يحكم عليه بوجود المسبب فعليه كحكم
هذه القضية المذكورة الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل
انما يكون صادقا لو كان الحكم الكلي صادقا فيكون حينئذ
هذا الجزئي صادقا فاذا ثبت القضية الكلية ثبت وجوب
القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء

اي من عذاب الله تعالى

وهي للتعليل فيكون مفهوماً بطريق اللغة فيكون دلالة
النص لا القياس فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس
ودلالة النص مقبولة بالاتفاق وانما الخلاف في القياس الذي
يعرف فيه العلة استنباطاً واجتهاداً نظيره اي النظير القياس
وانما اورد هذا النظير هنا لانه لما ذكر ان القياس في الاحكام
الشرعية اعتبار حسب الاعتبار في الامور التي يتعظ بها اراد
ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استخراج
العلة قوله عليه الصلوة والسلام الحنطة بالحنطة بالنصب
اي بيعوا الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف
الى قوله مثلاً بمثل اي يصرف الايجاب الى قوله مثلاً بمثل كما في قوله
تعالى فرهان مقبوضة اي يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض
شرطاً للرهن فيكون هذه الحالة شرطاً والمراد بالمثل القدر لانه
روي في رواية كيلاً بكيل ثم قال والفضل ربوا اي الفضل على القدر
لانه فضل خال عن عوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة
بناء على فوتها والداعي الى هذا الحكم القدر والجنس وهي تثبت
المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات
والموزونات اعتبرناها بالحنطة وايضاً حديث معاذ رضي الله عنه
عطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان النبي عليه الصلوة والسلام
لما بعث معاذاً الى اليمن قال له بم تقضي قال بما اقضي بما قضى به

بما في كتاب الله تعالى
قال فان لم تجد في كتاب الله تعالى
الرسول

رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد ما قضى به رسول
الله قال اجتهد برايي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله
بما يرضى به رسوله وقد رويناها هو قياس عنه النبي صلى الله
عليه وسلم في آخر ركن السنة وهو قوله عليه الصلوة
والسلام ارايت لو كان على ابيك دين وحديث قبلة الصائم
وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه اي في القياس اشهر من ان يخفى
ثم شرع في جواب الدلايل المذكورة على نفي القياس فقال ويكون
الكتاب تبياناً بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان
باللفظ ولما كان الثابت بالقياس ثابتاً بمعنى النص يكون
النص والاصل حكم المقيس بطريق التبيان واما قوله تعالى ولا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين فلكل شيء يكون في كتاب الله تعالى
بعضها لفظاً وبعضها معنى فالحكم في المقيس عليه يكون
موجوداً في الكتاب لفظاً والحكم في المقيس يكون موجوداً فيه
معنى وفي ذلك تعظيم شان الكتاب والعمل به لفظاً ومعنى
اي في العمل بالقياس تعظيم شان الكتاب واعتبار نظمه في المقيس
عليه واعتبار معناه في المقيس واما منكروا القياس فانهم
عملوا بنظم الكتاب فقط واعرضوا عن اعتبار محواه واخراج
الدرر المكنونة من بحر معناه وجعلوا ان للقران ظهراً وبطناً
وان لكل حد مطلعاً وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين

اي رسولنا صلى الله عليه وسلم

الاسعاف

اي لكل طرف موضع به يطلع على باب الاطراف

الفي ز في يوم ذرقائق الى و بل ظاهر الكشف فقد رجع الى ... رجوع
مثال اشتغال التمثيل والنكارة علته الغلظة والسلام القياس في
بني اسرائيل بناءً على جهلهم و تعصبهم للتقليد في قياسهم وهو
بالاصل اى الاستصحاب محل بقاؤه ودليل لان وجود الشيء وعدمه في
زمان لا يدل على بقاءه فان الممكنات توجد بعد العدم وتعدم
بعد الوجود قوله تعالى قل لا اجد ليس احتجاجًا اى بالعمل بالاصل بل
بالعمل بالنص بل هو امر بالعمل بالنص وهو خلق لكم ما في الارض
جميعًا فكل ما لم يوجد حرمته فيما اوحي الى النبي صلى الله عليه وسلم
يكون حلالًا بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعًا ونحن نقول
ايضًا بانه لا يجوز لنا ان نحرم شيئًا مما في الارض بطريق القياس

قوله: فانه قياس في مقابلة النص والظن لا في العمل الجواب عن ...
فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف في حقه تعالى باذنه ولا مدخل
اى القياس فيما لا يدرك بالعقل وهو جواب عن قوله ولا مدخل
للعقل في ... كما **فصل** شرطه اى شرط القياس اعلم ان
للقياس اربع شرائط اولها ان لا يكون حكم الاصل اى المقيس عليه
مخصوصًا به اى بالاصل بنص آخر كشهادة خزيمة رضي والاحكام المخصوصة
بالنبي صلى الله عليه وسلم والثاني ان لا يكون اى حكم الاصل معدولًا به
عن سنن القياس هو هذا هو الشرط الثاني وهو اما بان لا يدرك
العقل كاعداد الركعات او يكون مستثنى عن سننه كاكل الناسي

ستجيئي شهادته له عليه السلام

فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر عن كل
ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس
عليه فلا يصح قياس الخاطئ على الاكل ناسيًا وكتقوم
المنافع في الاجارة فانه مستثنى عن سنن القياس لانه
اى التقوم يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد البقاء ولا بقاء
للاعراض وان منع ... له بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض
اى المنافع لا شك في ... بقاؤها فالقياس يقتضي
عدم تقومها كما لا يبقى واذا كان تقومها مستثنى عن سنن
القياس لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها
في الاجارة وان يكون المعدى حكمًا شرعيًا هذا هو الشرط
الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهي هذه ثابتًا باحد
الاصول الثلاثة اى الكتاب والسنة والاجماع من غير تغيير
تغيير الى فرع متعلق بالمعدى هو نظيره اى الفرع يكون
نظير الاصل ولا نص فيه اى في الفرع والمراد نص دال على الحكم
المعدى او عدمه لا مطلق النص فلا تثبت اللغة بالقياس على
هذا تفريع لقوله حكمًا شرعيًا وانما لا تثبت اللغة بالقياس
لانا بينا في الحقيقة والمجاز ان الواضع قد لا يراعي المعنى في
الحقيقة كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعي المعنى لكن في
القارورة والخمر لكن رعاية للمعنى انما هي للوضع لا لصحة الاطلاق

خطاء ص

لا يلحق الضرورة على الذكر لو إلا فيه رعاية المعنى لا الصورة
وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من سائر الألفاظ كالخمر وضع لشراب
مخصوص لمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على سائر الأشربة
لأنه إن أطلق مجازا فلا نزاع فيه لكنه لا يحمل عليه مع إرادة
الحقيقة وإن أطلق حقيقة فلا بد من وضع أهل العرب وكذا
الزنا للواطة فلا يقال الذمي أهل للطلاق فيكون أهلا للظهار أي لا
كالمسلم هذا أي التفريع قوله من غير تغيير لأن الحكم في الأصل وهو المسلم
حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة التكفير
عنه لعدم أهليته لها وكذا تعليل الربوا بالطعم فإنه يوجب
في العدديات حرمة مطلقة وهي في الأصل مقيدة بعدم التساوي
حتى لو روعي التساوي لا يبقى الحرمة في الأصل وهو الحنطة والشعير
والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوي في العدديات لأن التساوي
في الأصل إنما هو بالكيل والعدديات ليست بكيلية والتساوي
بالعدد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخاطئ على الناسي في عدم الإفطار
~~الإفطار~~ هذا تفريع قوله إلى فرع هو نظيره لأنه ليس بنظيره
لأن عذره دون عذر الناسي ولا يصح إن كان في الفرع نص هذا
بيان تفريع قوله ولا نص فيه لأنه إن كان موافقا للنص فلا حاجة
إليه وإن كان مخالفا يبطل القياس به نحو إن كان وفي قوله فلا حاجة
إليه وفي قوله يبطل يرجع إلى القياس وإن لا يغير أي القياس حكم
أي حكم النص

النص

النص هذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرط التمليك في طعام الكفارة
قياسا على الكسوة لأنه تغيير حكم قوله تعالى فكفارته إطعام عشرة
مساكين وكذا شرط الإيمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة
القتل لمخالفة إطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل
لمخالفة قوله عليه الصلاة والسلام إلى أجل معلوم والبعض
لم يعده أي الشرط فيه كما هو في الأصل فهذا بيان أن في قياس
جواز السلم الحال على المؤجل خللين أحدهما أنه مغير للنص
والثاني أن الحكم لم يعده كما هو في المقيس عليه بل عدي بنوع
تغيير وقد بيناه في الشرط الثالث لبطلانه هذا إذ في الأصل جعل الأجل
خلفا عن وجود المعقود عليه لتمكن تحصيله فيه وهنا يسقط
فإن قيل ثم غيرتم النص قوله عليه الصلاة والسلام لا تبيعوا الطعام
بالطعام إلا سواء بسواء فإنه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل
من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي
بالتعليل بالقدر أي قلتم إن علة الربوا القدر والجنس والقدر
أي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يكون فيه الربوا
فهذا التعليل مغير للنص وكذا في دفع القيمة في الزكاة أي غيرتم
النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الإبل السائمة
شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وفي
صرفها إلى صنف واحد أي غيرتم النص الدال على صرفها إلى جميع

الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين
الآية بالتعليل بالحاجة اي فلعلم ان العلة وجوب دفع حاجة
الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير
خلقت لتحصيل جميع الاشياء التي تمس بها الحاجة وفي دفع عين
الواجب يندفع الحاجة الواحدة وفي جميع وربما لا يحتاج الفقراء
الى ذلك الشيء بل يحتاج الى غيرها وقد علم عدد الاصناف لبيان
مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد
يوجد فيها الحاجة فالتعليل بالحاجة في الصورتين مغير لحكم النص
وفي جواز غير لفظ تكبير الافتتاح اي غير حكم النص وهو قوله تعالى
وربك فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باي لفظ
كان نحو الله اجل ونحوه وفي ازالة الخبث بغير الماء اي غير حكم النص
وهو قوله عليه الصلوة والسلام الماء طهور وفي قوله حتيه واقرصيه
ثم اغسليه قلنا المراد التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير
لان المراد التسوية الشرعية وفي قوله عليه الصلوة والسلام الا سواء
بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل
وهي لا يتصور الا في الكثير فلا نعلم انه يعم القليل والكثير كما يقال
لا تقتل حيوانا الا بالسكين فتخصيصه معناه لا تقتل حيوانا من شأنه
ان يقتل بالسكين الا بالسكين فنقتل حيوان لا يقتل بالسكين
كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت النهي وانما كان تغييرا اذا كان

الاصل

الاصل واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة جعلت مع
وسخها ضرورة دفع الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز
دفع القيم اي فكان التعليل في دفع القيم تغيير النص اذا كان
الاصل وهو ان الشاة مثلا واجب للفقير بعينه وليس كذلك فان
الزكاة عبادة محضة لا حق للعبد فيها وانما هي حق الله تعالى
لكن سقط حقه في صورة وكذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه
وعد ارزاق الفقراء بقوله الا على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء
مالا مسمى ثم امره باداء ذلك المواعيد وهي الارزاق المختلفة
من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الا اداء الا بالاستبدال فيكون
متضمنا للاذن بالاستبدال كالسلطان اذا وعد مواعيد مختلفة ثم
يامر بعض وكلائه باداءها من مال معين عنده يكون اذنا
بالاستبدال فكذا هنا فيثبت هناك حكمان جواز الاستبدال
وصلاحية عين الشاة لان يكون مصروفا الى الفقير في الحكم
الاول يثبت بدلالة النص واما الحكم الثاني في المستفاد من قوله
في خمس من الابل السائمة شاة فقد تعلقت بالحاجة فان
الصدقة مع وسخها حرمت لهذه الامة لا لاجل الحاجة بعد ان
لم يكن في الامم الماضية فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف
الى الفقير الحاجة يكون قيمتها صالحة ايضا لهذا العلة فالتعليل
وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل يكون التغيير في الحكم

الاولى وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص
محلًا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى
قول علماء الاسلام مضاد التغيير محل معًا للتعليل بالنص لا بالتعليل
وقد قال الشافعي فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع
لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفًا الى الفقير بدوام يده حكمًا
شرعيًا والشافعي فعلناه بالتقوم وعديناه الى ساير الاموال
معناه ان الصدقة تقع لله تعالى بابتداء يد الفقير قال عليه
الصلاة والسلام الصدقة تقع في كف الرحمن قبل ان تقع
في كف الفقير في حال ابتداء يد الفقير تصير للفقير فقوله
صلاح الصرف اي صلاح المحل وهو عين الشاة مثلًا للصرف
الى الفقير وقوله ليصير علة غاية للصلاح اي صلاحيته الشاة
للصرف الى الفقير ليصير مصروفًا اليه بدوام يده فقوله الى الفقير بعد الوقوع
يتعلق بالصرف وبابتداء اليد يتعلق بقوله مصروفًا وقوله
حكمًا شرعيًا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثابت المذكور وهي قوله
ان الصدقة واقعة في الابتداء لله تعالى وفي بقاءه مصروفًا الى
الفقير بيان ان الصدقة ليست في الابتداء حق الفقير حتى يلزم تغيير
حقه من غير اذنه وهذه المسئلة من العبارة من المشكلات كتب
اصحابنا في الاصول وذكر الاستاذ في لمعة المعارف فان قوله
تعالى انما الصدقات للفقراء الآية ذكر وان اللام للعاقبة لا للتمليك

بالحاجة
بجميع المال

تقع لله تعالى وفي حال بقائه بيد
الفقير

بالوقوع وليصير يتعلق بالصلاح
وبدوام يده يتعلق

وانما يلزم

وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم حينئذ دفع ملك
شخص الى شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات
والفقراء لا يمكن ان يراد منهما الجمع لما عرفت ان حرف التعريف
اذا دخل على الجمع يبطل الجمعية ويراد به الجنس وايضًا في هذا
التوزيع لو اريد الجمع لكان المراد جميعًا مستغرقًا فمعناه ان
جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعًا
اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء
بحيث لا يحرم واحد على انه لا اريد هذا يبطل مذهب الشافعي
واذا لم يكن الجمع مرادًا كان المراد الجنس فيراد ان جنس الصدقة
لجنس الفقير والمسكين ثم غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة
لا التمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون لعقد المصارف
والتكبير للتعظيم لله تعالى فاولي العظمة وذكر لفظ آخر يكون في
المعنى المنصوص واعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء
والعظمة فانه جاء في الحديث الالهي حاكيًا الآلهية الكبرياء
ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء صفة الله تعالى بمنزلة الرداء
على الناس والعظمة بمنزلة الازار فالاول اول على الظاهر والثاني
على البطون فلا يكون التداخل واعظم معنى الكبر لكن قد قيل
قوله تعالى وربك فكبر لا يراد به قل الله اكبر لانه لو قيل وربك فكبر يراد
قل الله اكبر لا يفيد معنى معناه وربك فعظم اي قل او افعل

الكبر

تعظيم الله تعالى والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة
لا يفيد لانه يبين في وسع العقيد المجابات ذلك المعنى بلده وسعه
ذكر الله بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المشترك بين الكبير
والتعظيم والاجلال على انه ليس لبعض صفات الله تعالى فرط
على البعض لا سيما اذا كانت من جنس واحد فان اراد المعترض
التعظيم فعل لفظ فيه التعظيم يجوز في معنى الله اكبر وقوله فاذا
القيم راجع الى مسئلة رفع القيم وانما ذكره هنا لان فيه في
مسئلة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص
فلذا جمعهما في سلك واحد واستعمال الماء لا لازالة النجاسة
يجوز لكل ما يصلح لها اعلم انه ان اورد الاشكال على قوله
وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه الصلوة والسلام الماء
طهور لغيره ورد لانه لا يدل على ان غيره ليس بطهور
وان اورد على قوله حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء وجواز ...
والجواب انه استعمال الماء ليس مقصودا بالذات بل المقصود هو
الازالة لا الاستعمال وكون الماء آلة صالحة للازالة حكم شرعي
معقول بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مائع يشاركه في ذلك وكونه
مزيلا يتضمن امرين طهارة المحل وعدم تنجيس الآلة بالملاقات
والاول وجدت الازالة بل الزيادة وهو ان لا اثر ولا حدث بين
الملاقات لكونه غير معقول في الاصل وهو الماء والخل في ...

الخ

الالة

ان تبتغوا مفعول له اي بين لكم ما يحل مما يحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوز ان يكون بدلا مما وراء ذلكم
الا تبتغوا هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة بقوله تعالى غير مسافحين والمراد العقد الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد
الفاسد اجماعا بل بالوطي فقوله والخلاف في مسئلة المفوضة من التفويض وهو تسليم
الامر لغيره وفي الشرع تستعمل في النكاح بلا مهر او على ان لا مهر لها لكن المفوضة التي نكحت نفسها بلا مهر
لا يصلح محلا للخلاف لان نكاحها غير منعقد عندنا نعم بل المراد من المفوضة التي زوجها
غير مسمية المهر او على ان لا مهر لها فزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على ان الولي فوضها اي
زوجها بلا مهر وكذا الامة اذا زوجها سيدها بلا مهر صح

ثم ان البعض [illegible]
كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض ابطلوا توقف العلة
بالمؤثر فانها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها
معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا
انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر وحكم الله تعالى القديم فان
ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم

فان ازالته معقولة ولا يشترط ان يزيلها امر غير معقولة في الاصل
دفعا للحرج وهو ان لا يتنجس كل ما يتصل اليه مطهر طبعا فيزول
به كلاهما وغيره مما كالخل مثلا قالع يزول به الخبث لا الحدث

ولان الماء

[illegible]

ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الملهم

تعظيم لله تعالى والفرق الذي ذكره ما بين الكبرياء والعظمة
لا يفيد لانه ليس فيه وسع القلب المحابة ذلك المعنى بحيث وسعه
ذكر الله بالتعظيم والاجلال وانشاءات المعنى المفخم كما هو الحكمة

قوله قد علمنا ما فرضنا المشهور ان الفرض حقيقة في القطع والايجاب ومعنى الاية قد علمنا ما اوجبنا
على المؤمنين في الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر وغيرها تعديته بعلى وعطف ما ملكت
ايمانهم على الازواج مع ان الثابت في حقهن ليس بمقدر في الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض
لفظ خاص حقيقة في التقدير بدليل غلبة استعماله فيه كما يقال فرض القاضي النفقة اي قدرها
او تفرضوا لهن فريضة اي تقدروا وفرضناها اي قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز في غيره
دفعا للاشتراك وتعديته بعلى لتضمنه معنى الايجاب وقوله وما ملكت ايمانهم معناه وما فرضنا عليهم
فيما ملكت ايمانهم على ان الفرض هنا بمعنى الايجاب وعلى كلا هذا مجاز لما التصريح الائمة بانه حقيقة
في القطع لغة وفي الايجاب شرعا عدل المصنف عن ظاهر ذلك وقال فرضنا المهر اي التقدير بان الشارع
وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة في صدور الفعل عنه فيكون اللفظ فرضنا من
حيث استعماله على الاسناد خاصا في ان مقدر المهر هو الشارع على ما هو وضع الاسناد وهذا التدقيق
الا انه يتوقف على كون الفرض هنا بمعنى التقدير دون الايجاب ١٢

[illegible]

[illegible] لكونه غير معقول في الاصل وهو المائع الحدث [illegible]

الالة

بل في حقه

ليس انه مؤثر في الايجاب القديم الوجوب على امر حادث كما
الدلوجي مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب
ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار
في بداهة
ولا فرق بين العلل العقلية والشرعية فكل من جعل
العلل العقلية مؤثرة بذواتها جعل العلل الشرعية كذلك
وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات
بلا خلق الله تعالى الاحراق فان القتل العمد بغير حق علة
لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من جعل العلل العقلية
مؤثرة بمعنى انه جرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك
الشيء فيخلق الاحراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة
بذاتها وجعل العلل الشرعية كذلك بانه حكم انه كلما وجد ذلك
الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحراق عقيب مماسة
النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة والجماعة
على ما عرف في الكلام الا ان يقال ما النسبة اليه فان الاحكام
تضاف الى الاسباب في حقنا فانا مبتلون بنسبة الاحكام
الى الاسباب في حقنا الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان
في الحقيقة المقتول ميت باجله ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة
الى الاسباب فهذا معنى كونه مؤثرة وقيل الباعث لا على سبيل
الايجاب بعض الشارحين عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون

الحادث يعني ان الله تعالى رتب
بالايجاب القديم الوجوب

باعثا

باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك جئتك لاكرامك الاكرام
باعث على المجيء والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص
صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب
المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم
اي المشتمل على حكمة على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب
على الله تعالى عندهم اي المشتمل على حكمة مصلحة مقصودة
للشارع في شرعية هذا تفسير الباعث لا على سبيل الايجاب
فالمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة
ان ترتب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب
القصاص القتل العمد العدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة
الا بهذا المعنى من جلب نفع اي الى العباد او دفع ضرر
اي عن العباد وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة
بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى
خلافا للمعتزلة وما ابعد عن الحق قول من قال انها غير
معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق
واظهار المعجزات لتصديقهم فمن انكر التعليل انكر النبوة وقوله
تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما امروا
الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن ودالة
على ما قلنا وايضا لو لم يكن الفعل لغرض اصلا لزم العبث ولزم

الحكم

انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به
من عدمه امتنع منه فعله وان كان اولى به كان مستكملا
به فيكون مستكملا به ناقصا وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا
به لو كان الغرض راجعا اليه تعالى وهنا راجع الى العباد واجاب
عن ذلك بان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة
الى الله تعالى لا يكون غرضا له وداعيا له الى الفعل لانه ح
يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون
فعله اولى فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب غير مرضي لانا
نقول لا نم انه ان استويا بالنسبة الى الله تعالى لا يكون غرضا
وداعيا ولا نم الترجيح من غير مرجح لانه لم لا يجوز ان يكون
الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا على ان الترجيح من غير
مرجح لزم من مذهبكم وكون الفعلة هكذا تسمى مناسبة
اي كونها بحيث تجلب النفع الى العباد او تدفع الضرر عنهم
يسمى مناسبة فالوصف المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقال
القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول
تلقته بالقبول وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما
اقناعي فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب
الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر
والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس

وتهذيبها او دنيوية وهي اما ضرورية وهي التي تحت حفظ النفس
والمال والنسب والدين والعقل وهذه الخمسة هي الحكمة
المصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد
وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد
العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحرمة الكفار
والاسكار واما تحتاج اليها كما في التزويج الصغيرة
فالمناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة و
المصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست
ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو لا
الى بدل واما ان لا يكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل
تتحسن كحرمة القاذورات فانها حرمت لنفي خستها وعلو
منصب الادمي فلا تحسن تناولها والاقناعي ما يتوهم انه
انه مناسب ثم اذا تامل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان
بيعها فمن حيث انها نجاسة تناسب الاذلال والبيع
يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة
الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة لا تعتبر
في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل في الجنس فيضاف
الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها اي يدور الوصف
مع الحكمة او يغلب وجودها اي وجود الحكمة عنده اي عند الوصف

الوصف م

والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما او
في الاغلب كالسفر مع المشقة ليس المراد ان المشقة هي
الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر لانما يتحقق في صورة وجود
الضرر فدفع الضرر لا يتحقق الا وان يكون المشقة موجودة
ثم المشقة غالبة الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة
على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع
الضرر في الاغلب وههنا ابحاث الاول الاصل في النصوص
عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال عليه الصلوة
والسلام الهرة ليست نجسة لانها من الطوافين والطوافات
عليكم فتعليله صلى الله عليه وسلم دل على ان هذا النص
معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف لان النص موجب
بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض
محتمل وعند البعض هي معللة بكل وصف الا المانع لان كل
وصف صالح للعلة اي للتعليل والنص مظهر للحكم لا والعلة
داعية جواب عن قوله ان النص موجب بصيغته بمعنى
انه مظهر للحكم بصيغته لا انه داع بل الداعي الى الحكم هو العلة
والتعليل لاثبات الحكم في الفرع جواب عن قوله ان النص
موجب بصيغته اي نعم النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في
الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل

ودفع الضرر م

لاثبات

لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل وعند الشافعي معللة لكن
لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف متعدية وبعضها
قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا
لا بد مع ذلك اي مع ما قال الشافعي من الدليل على ان
النص معلل في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير
المعللة نظيره في حديث الربوا ان قوله عليه الصلوة والسلام
يدا بيد يوجب التعيين وذلك من الربوا ايضا لانه لما شرط
تعيين احد البدلين احترازا عن الدين بالدين فانه عليه الصلوة
والسلام نهى عن بيع الكالي بالكالي شرط تعيين الاخر احترازا
عن شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا
هذا الحكم متعديا حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه حتى
وشرط الشافعي التقابض في بيع الطعام فاذا وجدناه معللا
في الربوا النسيئة فعلقه في ربوا الفضل ايضا لانه اثبت منه
لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود
حقيقة في ربوا الفضل كبيع القفيز من الحنطة بقفيزين
منها اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير نسيئة
فشبهة الفضل قائم لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا وعلم ان
اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة
في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل آخر فالتعليل

هذا ٢١

ولا يسمع دعوى الورثة اذا كان المورث لا يدعي في حال حياته عند الحكم لان الترك عند التمكن دليل على عدم حق له ظاهرا " تاتارخانية

من تصرف ارضاً او داراً مدة متمادية ولم يمنع المورث من ذلك ثم ادعى الوارث لا يسمع دعوى الوارث مبسوط

بسكوت المورث يمنع دعوى الوارث قنية

رجل ترك الدعوى على الورثة في حال التركة ثم ادعى بعد ذلك لم يسمع دعواه محيط

المو قوف عليه ان توقف على تعليل آخر يلزم التسم
وان لم يتوقف فحينئذ ان بعض التعليلات لا يتوقف على هذا
ويمكن ان يجاب عن هذا بانا لا نشترط في العلة التاثير
وهو ان يثبت بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس
هذا الوصف او نوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لا يثبت
التاثير الا وان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة
لانه كلما يثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف او نوعه
في جنس هذا الحكم او نوعه يثبت ان هذا النص من النصوص
المعللة والثاني نظيره ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية
للزكوة في المضروب عندنا فان الذهب والفضة خلقتا
ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى تجب الزكوة
في الحلي ولم يوجد عنده وعارضا كالكيل للربوا فان الكيل
ليس بلازم حتى للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا
وجليا وخفيا على ما ياتي واسما اي اسم جنس كقوله عليه
الصلوة والسلام في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا
اسم مع وصف عارض الدم اسم جنس والانفجار وصف
عارض وحكما كقوله عليه الصلوة والسلام ارايت لو كان
على ابيك دين قاس النبي صلى الله عليه وسلم جزاء الحج
عن الاب على اجزاء وقضاء دين العبد وعن الاب والعلة

كونهما

كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وقولنا
في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع
كام الولد فهذا قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز
بيع ام الولد لكونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت
المولى وهذا حكم شرعي وانما قال بمطلق موت المولى احترازا
عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر
ومركبا كالكيل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة
وغير منصوصة كما ياتي مسئلة ولا يجوز التعليل بالعلة
القاصرة عندنا وعند الش رح يجوز فانه جعل علة الربوا
في الذهب والفضة الثمنية وهي مقتصرة على الذهب والفضة
غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما
اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة يجوز عليها
اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول
المعنى اولا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان
علية احكام الله تعالى وما قالوا ان فايدة التعليل لا تنحصر في
هذا اي في الاعتبار وفايدة ان يصير الحكم اقرب الى القبول
ليس بشيء اذ الفايدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم فان
قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقف عليها دور قلنا
يتوقف على علمه بان الوصف حاصل في الغير اي التعليل

لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف
حاصل في غير مورد النص ثم اعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا
في هذه المسئلة واستبعدوا ما هو مذهب ابي حنيفة فيما توهموا
منهم ان الحق ان يتفكروا اولا في استنباط العلة ان العلة
في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية
من الاصل اي حاصلة في غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا
لا بل يقتصر على مورد النص او مورد الاجماع اما توقف
التعليل على التعدية او على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل
فلا معنى له فاقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير
عند ابي حنيفة وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي ومعنى
(غلبة الظن)
التاثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس الحكم
او نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير
حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلية اصلا لان
نوع العلة او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا يدرى
ان الشارع اعتبره او لم يعتبره وعند الشافعي لما كان مجرد
الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلة مع الاقتصار على
مورد النص او الاجماع لمنع الوقوف بطريق الاستنباط
على كونه علة اخرى عندنا خلافا له وهذا الذي ذكرنا من
معنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا

فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص

وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد النص
وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر
علة هل يمنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمنع وعندنا
لا يمنع فانه لا اعتبار لغلبة الظن لعلية الوصف القاصر فانها
مجرد وهم لا غلبة ظن فلا يعارض غلبة الظن لعلية الوصف
المتعدي المؤثر كان توهم ان لخصوصية الاصل تاثيرا في
الحكم وهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي المؤثر
هكذا هنا الا اذا ثبت كان الوصف القاصر ثبت عليته بالنص
كقوله عليه الصلوة والسلام حرمت الخمر لعينها فح يثبت عليته
ويكون مانعا عن علية وصف آخر فان قيل تعليلكم
بالثمنية للزكوة في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا
لا بل متعد الى الحلي فان قيل تعديته الى الحلي لا يدل
على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية
على التاثير قلنا معنى قولنا ان الثمنية علة الزكوة والمراد
هو ان كون الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل على انهما
غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من الاموال
التي رصدت خلقة فيكونان من اموال النامي وتاثير المال النامي
في وجوب الزكوة عرف شرعا فمعنى كون الثمنية علة مؤثرة
باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة فالعلة

للزكوة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فيكون علة

في الحقيقة النماء لا التجنية مسئلة ولا يجوز التعليل لعلة
اختلف في جنسها وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في
الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه
كابن العم فانه ان اراد به عتقه اذا ملكه لا يفيده لان
هذا الوصف غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقه
بعد ما ملكه فلا نم ولكن في الاخ وكقوله ان تزوجت زينب
فكذا تعليق ولا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التي تزوجها
طالق لانا نمنع وجود التعليق في الاصل او ثبت الحكم في
الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر
بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب اي مكاتب
قتل وله مال يفي ببدل الكتابة وله وارث غير سيده فنقول
العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا مسئلة ولا يجوز
بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه
كما اذا ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض
مانع الثالث تعرف العلة بامور اولها النص اما صريحا
كقوله تعالى كيلا يكون دولة يقال صار الفيء بينهم دولة
بينهم اي نوبة بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك وقوله
لدلوك الشمس وقوله فبما رحمة من الله لنت لهم فالرحمة
من الله تعالى سبب اللينة وغيرها من الفاظ التعليل

الشافعي — التعليل

اوايماء

او ايماء بان يترتب الحكم على الوصف بالفاء في ايهما كان
نحو والسارق والسارقة فاقطعوا وقوله عليه الصلوة
والسلام لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق
ان هذا صريح لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فعلا
كاللام معناه لانه يحشر وكذا في لفظ الراوي نحو زنى ماعز
فرجم او يترتب الحكم على المشتق نحو اكرم العالم او يقع جوابا
نحو واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة
او يكون امره لحث لو لم يكن علة لم يفد نحو انها من
الطوافين والحق ان هذا صريح اي كلمة ان اذا وقعت
بين الجملتين يكون في التعليل اولى بان نية كقوله تعالى
وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظائره كثيرة
فاما ان يكون في مثل هذا الكلام للتعليل او يكون بتقدير
لام والحذف غير الايماء ونحو ارأيت ان كان على ابيك دين
الحديث او يفرق في الحكم بين الشيئين بحسب صفة مع ذكرهما
نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين
الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها فقوله
مع ذكرهما اما ان يرجع الضمير الى ذكر الحكمين باعتبار انه ذكر
الفرق بين الشيئين في الحكم فعلم الحكمين فيرجع الضمير اليهما
او يرجع الضمير الى شيئين او ذكر احدهما اي احد الحكمين او

اللام — هما بدل — هما

او احد الشيئين نحو القاتل لا يورث فان تخصيص القاتل
بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع
القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون
قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد
فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فالعفو
يكون علة لسقوط المفروض او بطريق الغاية نحو حتى
يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنسان
فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع
واعلم ان في بعض هذه المواضع وان سلم العلية واما
قال وان سلم العلية لان العلية في بعض هذه المواضع
غير مسلمة نحو واقعت امرأتي في نهار رمضان لانه وان
نسب الحكم الى المواقعة لكن يمكن ان يكون العلة شيئا
يشتمل عليه المواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا لكن بعض
تلك العلل لا يمكن منها القياس اصلا نحو السارق والسارقة
لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت يثبت القطع نصا
لا قياسا وكذا في نحو زنى ماعز فرجم ونحوه فاستخرجه والبعض
النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعت
امرأتي ونحوها لا على كونها مناطا فانه يمكن ان يكون
هتك حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا يدل الا على

العلية

عطف على قوله اولها النص

العلية وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت
الولاية عليه في المال وثالثها المناسبة وشرطها الملائمة
وهي ان يكون على وفق العلل الشرعية وان ظن ان المراد
منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم
ويكفي الجنس البعيد ههنا بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا
لمصلحة فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا كلمة هذا اشارة
الى كونه متضمنا لمصلحة لكن كلما كان الجنس اقرب كان
القياس اقوى الاستدراك متعلق بقوله ويكفي الجنس البعيد م
ههنا فالملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه
من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول صلى الله عليه وسلم
لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة
فان الضرورة علة في احد الصورتين الصغر وفي الاخرى
الطواف فان العلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان
تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين
الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان
تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة
فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم
يندفع به الضرورة اي اعتبر الضرورة في جنس الرخص
وكما يقال قليل النبيذ حرام كقليل الخمر والعلة ان قليله

يدعو الى كثيرة فالشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع
الجماع وكذا جعل حد الشرب على حد القذف فان الشرع
اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة مع
الجماع فان فيه اقامة الداعي مقام المدعو اليه وقد قال
علي رضي الله تعالى عنه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى
واذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون جلدة واذا وجد
الملائمة صح العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا كانت مؤثرة
فالملائمة كاهلية الشهادة في انه لا يصح العمل قبلها الا انه
(وهو العقل والبلوغ والحرية)
لا يجب العمل بمجرد الملائمة والاثر كالعدالة في انه يجب العمل عند
الاثر وعند بعض الشافعية يجب بالملائمة بشرط شهادة الاصل
وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس
الوصف او نوعه وعند البعض بمجرد كونه مخيلا اي يقع في
القلب ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا يسمى بالمصالح
المرسلة اي الاوصاف التي تعرف عليتها بمجرد كونها مخيلة
يسمى بالمصالح المرسلة ويقبل عند الغزالي اي المصالح المرسلة
فاعلم ان الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا
وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا
لمصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو ان
الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو اقرب من كونه جنسا

الابعد

(هامش: واذا سكر — الآثام)

الابعد اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس
الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع
الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ
لم نعهد في الشرع اباحة قتل المسلمين بغير حق لكن وجد
اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات ونعلم
انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية لو تترس
الكفار بجمع من المسلمين ونعلم انا لو تركناهم استولوا
على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس لخلص اكثر
المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين
وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى
الترس وقد يكون قطعية لان حصول المصلحة وهي
صيانة الدين ونفوس المسلمين برمي الترس قطعية
لا ظنية كحصول المصلحة في ترخص السفر فان السفر مظنة
المشقة ويكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة
كلية فخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكافر في قلعة بمسلم
لا يحل رمي الترس لعدم الضرورة وبالقطعية ما لم يعلم
تسلطهم ان تركنا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم يكن المصلحة
كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرح
البعض في البحر لنجاة قوم لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية

(هامش: وهو قتل بعض المسلمين ورمي الاسارى المتترسين بهم)

لان على تقدير ترك الطرح لا يهلك الا جماعة مخصوصة وفي
التترس لو ترك الرمي لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى
واما غيره عندنا ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه
او جنسه في نوعه او جنسه اي نوع الوصف او جنسه في
نوع الحكم او جنسه والمراد بالجنس ههنا الجنس القريب كالسكر
في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع وكقوله عليه
الصلوة والسلام ارايت لو تمضمضت الحديث هذا نظير اعتبار
الجنس في النوع فان في الجنس هو عدم دخول شيء اعتبارا
في عدم فساد الصوم وكتقديم الولاية على الثيب الصغيرة على
البكر الصغيرة بالصغر هذا نظير اعتبار النوع في الجنس ولنوعه
اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة
وكطهارة سؤر الهرة نظير اعتبار الجنس في الجنس فان جنس
الضرورة اعتبار في جنس التخفيف وقد يتركب بعض الاقسام
مع بعض فيتخرج كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبار في
جنس الولاية ولجنسه اعتبار في جنسها فان جنسه العجز
والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس
عليه البواقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر
قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها مركبة من
ثلثة وستة مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من

الاربعة

اربعة اقوى من الجميع ثم المركب من ثلثة ثم المركب من
اثنين ثم لا يكون مركبا وقد سمى البعض اول الاربعة
غريبا والثلثة ملائمة ثم لا بد من ان يكون له اصل
معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ويسمى
شهادة الاصل وهي اعم من اولى الاربعة مطلقا اي
شهادة الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف في نوع
الحكم فقد وجد للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس
الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين
يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد يوجد اعتبار نوع
الوصف او جنسه في نوع الحكم وبينها وبين اخيري الاربعة
عموم وخصوص من وجه اي قد يوجد شهادة الاصل بدون
واحد من اخيري الاربعة وقد يوجد واحد من اخيري الاربعة
بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا فالتعليل بها بدون
الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض
هو قياس ايضا واذا وجد شهادة الاصل بدون التاثير
لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا اعلم ان التعليل باولى
الاربعة لا يكون الا مع شهادة الاصل لما قلت انها اعم
فيكون التعليل بها مثلا قياسا اتفاقا والتعليل باخيري
الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا

ومع اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لان كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم صح

اخيري ١٢

واذا وجد بدون الشهادة الاصل فعند البعض قياس
وعند البعض لا يسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما
الخلاف في تسميته قياسا وشهادة قد يوجد بدون
الاولين لانها اعم من كل منهما مطلقا وقد يوجد بدون
الاخيرين الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت
بدون التاثير لا يقبل عندنا ويسمى غريبا اي الوصف الذي
يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تاثير يسمى غريبا
فالغريب نوعان احدهما مقبول هو الوصف الذي اعتبر
نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد
جنسه او نوعه في نوع ذلك الحكم لا نعلم ان الشارع اعتبر هذا
الوصف اولا وانما اعتبرنا التاثير لانه اي القياس امر
شرعي فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشرع وهو ان يكون
القياس بوصف اعتبره الشرع او اعتبر جنسه ولان العلل
المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عليه الصلوة والسلام
انها من الطوافين وقوله في المستحاضة انه دم عرق انفجر
ولانفجار الدم من العرق وهو النجاسة تاثير في وجوب الطهارة
وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما فيكون له تاثير في
التخفيف وكقوله عليه الصلوة والسلام ارايت لو تمضمضت
بماء الحديث وغيرها من اقيسة الرسول عليه الصلوة

والسلام

الاصل م

لكنه م

والسلام والصحابة رضي الله عنهم وعلى هذا قلنا مسح
الراس مسح الخ فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا
مؤثر في التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن فيسن
تثليثه كما في سائر الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصغر
علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان
متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر تاثيره اي تاثير التعين
في عدم التعيين في الودائع والمغصوب فان رد الوديعة
والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه رد غير هذا وان
كان رد هذا متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد
الوديعة وفي النفل فانه اذا نوى في غير رمضان صوما
مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه فكذا رمضان ينصرف الى
صوم رمضان لتعينه فان فرض رمضان فيه كالنفل
في غيره وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم اي بطريق العلية في
القياس وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او الاخير
باطل فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان
كان حاصرا بان يثبت عدم علية الغير اي غير هذه الاشياء
التي ردد فيها بالاجماع مثلا انما قال مثلا لانه يمكن ان
يثبت عدم علية الغير بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص
يقبل كاجماعهم على ان العلة للولاية اما الصغر او البكارة

هو رد م

او هذا م

فهذا اجماع على نفي ما عداهما وبتنقيح المناط وهو ان
يبين عدم علية الفارق لتثبت علية المشترك الفارق هو
الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو
الوصف الذي يوجد فيهما وعلى ما قلنا لو لم يتوضؤا الذين
كانوا على تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص او الاجماع
او المناسبة وبالدوران وهو باطل عندنا فيفسره
بعضهم بانه وجود الحكم في صورة وجود الوصف وزاد بعضهم
العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص في الحالين اي
في حال وجود الوصف وعدمه ولا حكم له نظيره ان المرء اذا
قام الى الصلوة وهو متوضئ لا يجب الوضوء فاذا قعد
وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث فانا قد
وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص
موجود في الحالين حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له
لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب
الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر
واما عندنا فلان الاصل هو العدم كما مر في مفهوم المخالفة
وموجب النص غير ثابت في الحالين اما في حال عدم الحدث
فقط فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث
يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه

عدم م
كل م
الحين
على بدل

ينبغي

ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء
اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا مدلول النص واما
عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم
الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم بهذا علية
الحدث او لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص اصلا وقوله
عليه الصلوة والسلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه
يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يحل عند
شغله بغير الغضب لم ان علل الشرع امارات فلا حاجة
الى معنى يعقل في الغضب قلنا نعم في حقه تعالى اما في حق العباد
فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى
البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان
المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط
والوجود لا يدل على العلية لانه قد يكون بطريق الاتفاق وقد
يقع في العلامة ولا يشترط لما يقوله لا يشترط عند الوجود
لعلية لان التخلف لمانع لا يقدح فيها ثم العلة عين ذلك
الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم
المانع عند من لا يقول به اعلم ان تخلف الحكم عن العلة
لمانع لا يقدح في العلية اما عند القائلين بتخصيص العلة
فلان الشيء يصح ان يكون علة والحكم يتخلف عنه لمانع وهذا

الحكم م
ميت م
عند الوجود م
العدم م

التخلف لا يقدح في العلية واما عند من لا يقول بتخصيص العلة
فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف
يكون جزء العلة بمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح في
كون الوصف جزء العلة ولا يشترط العدم عند العدم

فيه ان التخلف لمانع لا يقدح م

لانه قد يوجد لعلة اخرى وقيام النص في الحالتين ولا حكم
له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا في باب القياس
وايضا هو غير مسلم في اية الوضوء لانه ثبت الحدث بالنص
لان ذكر الحدث في الخلف ذكر في الاصل ولان المعنى اذا قمتم
من مضاجعكم والنوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل
على قيام النجاسة فاكتفى فيه اي في الماء يعني في ايجاب
الوضوء بدلالة النص اي على وجود الحدث واختار في
التيمم التصريح اي بوجود الحدث وهو قوله تعالى او جاء احد منكم
من الغائط الى قوله فتيمموا وايضا فيه اي في النص اشارة
الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه استعمالا للنظافة
وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس سنة لكل صلوة
فهذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح
به في التيمم والغضب لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل القضاء
الا بعد سكونه هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان
عند فراغ القلب فلا نسلم ان النص قائم في الحالتين ولا حكم

له حكم الا في حال وجود الوصف فانه لا يحل القضاء الا بعد
سكون الغضب كما ذكر في المتن واما حال عدم الوصف وهو
غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم
عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من
شرائط مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوي بين المنطوق
والمسكوت وقد ذكرتم ان القضاء لا يحل عند اشتغال
القلب بغير الغضب فثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت
فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون في النص
دلالة على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قوله ان النص
قائم في الحالين ولا حكم له والله اعلم

عنه م

فصل لا يجوز
التعليل لاثبات الحكم العلة كاحداث تصرف موجب للملك
اي لا يجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت
الملك كقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهي
عن الربوا والريبة جواب اشكال وهو انكم اثبتم بالقياس
ما هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده اي بدون
الكيل والوزن فاجاب ان هذا بالنص وهو قول الراوي
نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الربوا والريبة اشكل المراد
بالريبة هنا شبهة الربوا وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان
الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسية لان للنقد مزية

والريبة م

على النسبة وكون الاكل والشرب موجب الكفارة بدلالة
النص وكذا القصاص فى القتل بالمثقل عندهما اى ثابت
بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد اشكالا وصفتها
بالجر اى لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كاثبات السوم
فى الانعام ولا اثبات الشرط او صفة كالشهود فى النكاح هذا
نظير اثبات الشرط وكونهم رجالا او مختلطا نظير اثبات صفة
الشرط ولا اثبات الحكم او صفة كصوم بعض اليوم نظير اثبات
وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان فيه نصب الشرع بالرأى
فلا يجوز ابتداء اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض
فى بيع الطعام اى عند الشافعى اصلا وهو الصرف وجوازه
بدونه اصلا اى لجواز بدون التقابض عندنا اصلا وهو
سائر البيوع فالحاصل ان اشتراط التقابض عند الشافعى
وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له اصل هو بيع الصرف
وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له اصل هو بيع سائر البيوع
فالتعليل لا يصح الا التعدية هذا ما قالوا انما قلت هذا لانى
نقلت هذا الفصل عن اصول فخر الاسلام ره ولم ار عامرا
فان ارادوا ان القياس لا يجرى فى هذه الامور اصلا فهذا
لا يصح وقد قال فى آخر الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذا
لم يوجد له فى الشريعة اصل يصح تعليله فاذا وجد فلا باس

وان

وان ارادوا انه لا يصح فى هذه الامور الا اذا كان له اصل فلا
معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة فى تفصيلها
بل يكفى ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا
المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل
الى الفرع بعلة متحدة والحق فى اثبات العلة انه ان اثبت
ان علتها المعنى آخر يصلح للتعليل ولكل شئ يوجد فيه ذلك
المعنى الحكم متعلقه لكن هذا لا يكون لاثبات العلة بالقياس
لان التعدية العلة فى الحقيقة ذلك المعنى وكذلك ان لم يثبت
ذلك فلانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف
فيه **فصل** القياس جلى وخفى فالخفى يسمى بالاستحسان
لكنه اعم من القياس الخفى فان كل قياس خفى استحسان
وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق
على غير الخفى ايضا كما ذكر فى المتن لكن الغالب فى كتب
اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس الخفى
وهو دليل يقابل القياس الجلى الذى يسبق اليه الافهام
هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا فى تعريفه
وتعريف الصحيح هذا وهو انه دليل يقع فى مقابلة القياس
الجلى وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التى هى حجة
اجماعا فضمير هو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس

وقوله الذى يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلى ح

العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة
في الاصطلاحات وان انكروه من حيث المعنى فبطل ايضا لانا
نعني به دليلا من الادلة متفق عليها يقع في مقابلة
القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي
فلا معنى للانكار لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء
الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما
بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفي
وذكر ولما ان القياس الخفي قسمان الاول منهما ما قوي
اثره اي تاثيره الذي هو ما ظهر صحته وخفي فساده اي اذا نظرنا
اليه بادي النظر يرى صحته ثم اذا تاملنا حق التامل علمنا انه
فاسد والقياس اي القياس الجلي قسمان ما ضعف اثره
وما ظهر فساده وخفي صحته فالاول ذكره راجح على الاول هذا
اي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح على
القسم من القياس وهو ما ضعف اثره واعلم انا اذا ذكرنا
القياس نريد به القياس الجلي واذا ذكرنا الاستحسان نريد به
القياس الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح لان المعتبر هو
الاثر لا الظهور وثاني هذا على ثاني ذكره اي القسم الثاني
من القياس وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم
الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فالاول

كهو

كهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول
من القياس كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على
سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب
بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني وهو ان يقع القسم الثاني
من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة
التلاوة تؤدى بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام
السجدة في قوله تعالى وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع
امرنا بالسجود فلا يؤدى بالركوع كسجود الصلوة
فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وهي ان السجود غير
مقصود هنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين
واعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود يؤدى
حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان
ولا ادري خصوصية الاول بالقياس والثاني فلعل
اوردت مثالا آخر وهو قوله وكما اذا اختلفا في ذرع
المسلم فيه ففي القياس ينبغي التحالف لانهما اختلفا في ذرع
يعقد السلم فيوجب التحالف وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا
في اصل المبيع بل في وصفه وذا لا يوجب التحالف لكن عمل
بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف
يوجب الاختلاف في الاصل اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان

بالاستحسان

في ذرع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان
لا وذلك لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب
التحالف كما في البيع وهذا قياس جلي يسبق اليه الافهام
ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل المسلم فيه بل في وصفه
لانهما اختلفا في الذرع والذرع وصف لان زيادة
الذرع يوجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا
كان الذرع وصفا فالاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف
فهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول
قياسا هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس
والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما
في هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة
عقلا وقلت وبالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر
وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة
واحدة وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان
قوي الاثر اما في الامور الثلث الاخر فالقياس راجح
على الاستحسان اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان
ضعيف الاثر فواضح واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح
لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يبطلا او يعمل
بالقياس لظهوره فلهذا اوردت الحكم المتيقن وهو ان

الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الامور الثلثة ويرجح
في صورة واحدة والى صحيح الظاهر والباطن فاسدهما
وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس
يرجح على كل استحسان وثانيه مردود وبقي الاخيران فالاول
من الاستحسان اي صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما اي على
قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه مردود اي ثانيه
الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن بقي الاخيران اي من
الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض
بينهما وبين اخيري القياس ان وقع اختلاف النوع
في ظهور فساده بادي النظر لكن اذا تامل تبين صحته اقوى
مما كان على العكس اعلم ان التعارض بين كل واحد من
هذين القسمين من الاستحسان اي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه
وبين كل واحد من اخيري القياس ان وقع مع اختلاف
النوع وهذا صورتان احديهما ان يعارض صحيح الظاهر
فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس
وثانيهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الظاهر فاسد الباطن من
القياس فلا شك انه ما ظهر فساده بادي النظر لكن اذا تامل
تبين صحته اقوى مما كان على القياس سواء كان قياسا او
استحسانا ومع اتحاده ان امكن فالقياس اولى اي وان

وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض
الاستحسان فاسد صحيح الظ فاسد الباطن قياسا كذلك او
يعارض استحسان فاسد الظ صحيح الباطن قياسا كذلك
يكون القياس راجحا في الصورتين وانما قلت ان امكن لانا
لم نجد تعارض الجنس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر
انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف
تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا
وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة بمعنى انه كلما
وجد ذلك الوصف مطلقا وكلما وجد ذلك الوصف بلا مانع
يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين
المذكورتين في الفرع فيوجد الحكم فان كان القياس بهذه
الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه
لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى
المذكور ثم يوجد الشرط بهذا الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك
يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى
فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما
يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع
بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين
قياس صحيح الظ والباطن وبين استحسان كذلك لا يقع بين

وكذلك ٢

قياس

قياس فاسد الظ صحيح الباطن وبين استحسان كذلك وما ذكر
من حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل
ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظ او فاسد الظ وعلى كل
من التقديرين لا يخلو انه اذا تامل حق التامل تبين صحته
وفساده واذا كانت القسمة منحصرة في هذه الاقسام فقوي
الاثر وضعيفه لا يخلو من احد هذه الاقسام قطعا والمستحسن
بالقياس الخفي تعدى المستحسن بغيره نظيره ان في الاختلاف
في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا
لانه المنكر وعليهما قياسا خفيا لان البائع ينكر تسلم المبيع
اي انما يحلف البائع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بقبض ما هو
ثمن في زعم المشتري وانما يحلف المشتري لانه ينكر زيادة
الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم يذكره في المتن فيتعدى الى
الوارثين اي اذا اختلف وارثا البائع والمشتري في قدر
ثمن قبل قبض المبيع تحالف الوارثان والى الاجارة اي اذا
اختلف المؤجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء
المنفعة تحالفا واما بعد القبض فثبوته بقوله صلى الله عليه
وسلم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا
فلا يتعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة والاستحسان
ليس من باب تخصيص العلة على ما ياتي لبعض الناس

ان الاستنجاء من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما انه
في تخصيص العلة ان نترك القياس بعد لدليل اقوى لا يكون
تخصيصاً **فصل** في دفع العلل المؤثرة اي الاعتراضات
الواردات على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة
في صورة مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق اي الجواب عنه
يكون باربع طرق الاول يمنع وجود العلة في صورة النقض
نحو خروج النجس علة للانتقاض فنوقض بالقليل فنمنع
الخروج فيه وكذا ملك بدل المغصوب يوجب ملكه اي ملك
المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد
فنوقض في المدبر اي ان كان ملك بدل المغصوب علة
ملك المغصوب ففي غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم
متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك
عندكم فنمنع ملك بدله اي بدل المغصوب بان نمنع في المدبر
كون بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل الفائت
اليد ۲
فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفائتة
والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي كانت
العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة
النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الراس مسح فلا يسن
فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فمنع في الاستنجاء

المعنى الذي

المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولاجله
اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن في المسح التثليث
لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد اي التثليث في المسح
في التيمم وتقييده في الاستنجاء والثالث قالوا هو الدفع بالحكم
وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة وذكروا له
امثلة خروج النجس علة للانتقاض وملك بدل المغصوب
بدل ۲
علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي
عصمة المال كما في المخمصة فيضمن الجمل الصائل فنوقض بالمستحاضة
والمدبر ومال الباغي فاجاب في الاولين بالمانع لكن
هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث بانا لا نعلم ان
حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل انما انتفت
للبغي واورد الامام فخر الاسلام للدفع بالحكم نظير امثلة احدها
خروج النجس توجد فيها بدون الانتقاض وثانيها ان
ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر
فاجاب فخر الاسلام في الصورتين بانه اي تخلف الحكم في الصورتين
بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص
العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة
لا ينافي العلة العصمة كما في المخمصة فانه اكل مال الغير في المخمصة
لاحياء المهجة تحت الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض بمال

احياء المهجة يعني نگاه داشتن نفس ۱۲

خروج النجس علة للانتقاض فنوقض بالمستحاضة ان ۲

الباغي ان العادل اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاجل احياء
المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة
ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم ينتف
لحل الاتلاف بل بالبغي فالقول الظاهر ان الحكم المدعى
في الجمل الصائل وجوب الضمان او بقاء العصمة ح لا يكون هذه
الصورة نظير الدافع بالحكم م حاصل هذا المثال ان المعلل
اذا ادعى حكما اصليا و هو العصمة مثلا لان الاصل في اموال
المسلمين العصمة وهي لا يرتفع الا بعارض وليس في المتنازع
وهو الجمل الصائل الا عارض واحد و هو حل الاتلاف و قد
اثبت بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا
للعصمة فيبقى العصمة في الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض
بمال الباغي ان حل الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغي
فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف
بل الرافع هو البغي فهذا لا يكون دفعا للحكم بل بيان ان علة
الحكم و هو ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء آخر هذا معنى
قوله والضابط المنتزع من هذه الصورة ان المعلل اذا ادعى
حكما اصليا لا يرتفع الا بعارض كالعصمة هنا وليس في المتنازع
الا عارض واحد واثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه
كما في المخمصة فنوقض بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان

الرافع

الرافع شيء آخر فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض شيء
آخر و يمكن ان يتكلف في ان يصير هذه المسئلة نظير الدافع
بالحكم و وجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة
وهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل قياسا على المخمصة فنوقض
بمال الباغي ان حل الاتلاف ثابت فيه و عدم منافاته العصمة
غير ثابت لان الثابت فيه عدم منافاة حل الاتلاف العصمة
فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه
لان العصمة لم ينتف في مال الباغي لحل الاتلاف بل انما
انتفت للبغي هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض
في هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم
وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة لعدم منافاته العصمة
لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة فلا يكون
نقضا فلا يحمل هذه الفقرات في الامثلة الثلثة اورد
مثالا آخر في المتن فقال و كما نورد للدافع بالحكم مثالا و هو
القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء
فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم اي في صورة عدم
القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلوة مع خروج النجس
ومع ذلك لا يوجب الوضوء فيمنع عدم وجود الوضوء فيه
لكن التيمم خلف عنه معنى اذ لا اثم عدم وجود الوضوء

في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه
الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس فهو نقض بالاشياء التي
فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث
ثمة لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا هنا ثم اعلم انه ان
تيسر الدفع اي دفع النقض بهذه الطرق فيها والا فان
لم يوجد مانع في صورة النقض فقد بطل العلة وان وجد
المانع فلا لكن بعض اصحابنا يقولون العلة توجب هنا
لكن تخلف الحكم لمانع فهذا هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به
بل انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فنجعل عدم المانع
جزءا للعلة او شرطا لها ثم في جواز تخصيص القياس
على الادلة اللفظية والثابتة بالاستحسان ان عطف على
قوله القياس على الادلة اللفظية فانه تخصيص عن القياس
ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون لمانع كما في العلل
العقلية وذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة المبسوط
في كتب انه ذكر القائلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة
لكني عدلت عن هذه العبارة الى سبيئة مانع عن انعقاد
العلة كانقطاع الوتر في الرمي فيمنع الجرح ومن تمامها كما
اذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع ما لم يملكه او من ابتداء
الحكم كما اذا اصابه فدفعه الدرع وكخيار الشرط

ان خارج من السبيلين او غيرهما ١٢

نقول ١٢

كالعام ١٢

او

اوصح تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار
الرؤية او من لزومه كما اذا جرح فامتد حتى اذا صار صاحب
له او مثل الهلاك وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاولين
بل في الآخرين لان التخصيص بوجود العلة وتخلف الحكم لمانع
فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الاولين من الصور
الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد فيهما وفي الثلث
الاخر العلة موجودة والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور
على الثلث الاخر فلذا لم يقل في المتن ان الموانع خمسة
بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات
فان في خيار الشرط قد دخل السبب وهو البيع والخيار دخل
داخل على الحكم وهو الملك على ما عرف في فصل مفهوم
المخالفة ان الخيار يثبت بالضرورة فدخوله على الحكم اسهل
من دخوله على السبب يوجب الدخول على السبب والحكم واذا
كان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا واما خيار الرؤية
فان البيع صدر مطلقا من شرط فاوجب الحكم وهو
الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار
العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا لانه قد وجد الرؤية
لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم
على تقدير ففي خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض لانه

لان دخوله على السبب ١٢

الملك ١٢

العيب

تفريق الصفقة وهو بعد التمام جائز في خيار الرؤية لا بحكم
لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز ولنا ان التخصيص في الاعذار
جائز فيخص بمعارض كالقياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصاً
لانه ليس بعلة ح ولان العلة في القياس ما يلزم من
وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية لو اعلم
وجود العلة في الفرع من غير تقييدهم بعدم المانع مع ان
هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع جا حصل عند وجود
العلة فهو اما ركنها او شرطها اي عدم المانع اما ركن العلة
او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة لعدمها وقد يكون
لزيادة وصف كما ان بيع المطلق علة فاذا زيد الخيار فقد
عدمت او نقصانه كالخارج النجس مع عدم الجرح علة
للانتقاض وهذا معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع وهو
ان يترتب على العلة ما يجد نقيض ما تقتضيه ولا شك ان
ما ثبت تاثيره شرعا لا يمكن فساد الوضع فيه وما ثبت في
وضعه علم عدم تاثيره شرعا وسيأتي مثاله ومنه عدم العلة
مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة اخرى ومنه
الفرق قالوا هو باطل لانه غصب منصب التعليل وهذا نوع
جدلي ولانه اذا ثبت علة المشترك لا يضره الفارق لكن ان
ثبت في الفرع مانعا يضره وكل الكلام صحيح في الاصل اذا اورد على

على سبيل الفرق لا يقبل فينبغي ان يورد على سبيل الممانعة
حتى يقبل هذا تعليم ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام
يكون في نفسه صحيحا اي يتمون في الحقيقة بمنع العلية المؤثرة
فاذا اورد على سبيل الفرق كان منع الجدلي توجيهه فيجب ان
يورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يمكن من رده
كقوله ان منع اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن
فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق
يمنع توجيه هذا الكلام ينبغي ان نورده على هذا الوجه وهو ان
حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نعلم الاصل بيع الراهن
فان اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا
في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف فلان كان حكم
الاصل التوقف فحكم الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون
حكما متعديا وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل
الفسخ وكقوله في العمد قتل ادمي مضمون فيوجب المال كالخطاء
(الشافعي رح)
الخطاء او لا قدرة فيه على المثل اي في الخطاء على المثل لان
المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطاء فان
اورد على هذا الوجه فربما لا يقبله الجدلي فنورده على سبيل
الممانعة فتوجيهه هذا اي توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان
حكم الاصل وهو الخطاء شرع المال عن القود وفي الفرع خلافه

كقول الشافعي رح اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن ١٢

الجدلي ١٢

فنقول ليس كالخطاء ١٢

خلافه

اياه يعني الاصل فرع تخلف عن القود لان حكم الاصل وجوب القود
لكن لم يجب القود اي قلت فوجب تخلفه وهي الفرع وهو العمل بالحكم
عند الشافعي مع مزاحمة المال القود فلا يكون الحكم متحققا بدون
ومنها الممانعة فهي اما في نفس الحجة لاحتمال ان يكون متمسكا
بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان
لا يكون العلة هذا بل غيره كالزنا في قتل الحر بالعبد واما
في وجود ما في الاصل او في الفرع كما مر واما في شروط التعليل
واوصاف العلة لكونها مؤثرة ومنها المعارضة واعلم
ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة
او يسلمه لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة وتجري
في الحكم وفي علته ويسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة
فقوله واعلم ان المعترض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة
والمعارضة لا تقسيم المعارضة فالظاهر على المعلل فللمعترض
ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا ذكر منعه يسمى هذا
يسمى مناقضة كان يقول ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد ومجرد
عن التاثير الى آخر ما عرفت في الممانعة وله ان يسلم دليله فيقول
ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن
عندي ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله سواء
كان المدلول وهو الحكم او مقدمة كمقدمات دليله الاول

الاول

ينفي

يسمى

يسمى معارضة في الحكم والثاني معارضة في المقدمة كما اذا قام
المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فللمعترض
ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس
بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة
في الحكم فقال اما الاولى بدليل المعلل وان كان فيه زيادة شيء
عليه وهو معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض
الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا
يتادى الا بتعيين النية كالقضاء فنقول صوم فرض
فيستغنى عن التعيين بالنية بعد تعينه كالقضاء لكن
هنا تعيين قبل الشروع بتعيين الشارع وفي القضاء بالشروع
اي تعيين الصوم في رمضان تعين قبل الشروع بتعيين
الشارع وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد
وكقوله مسح الراس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول
ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله
وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه
ذلك النقيض فعكس كقوله في الصلوة النفل عبادة لا تمضي
في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان
كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء
اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع في فاسدها اذا فسدت تجب

المضي فيها كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب
المضي فيها لا يجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي
في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب
بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب
بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم
والاول اقوى من هذا اي القلب اقوى من العكس لانه
جاء بحكم آخر وحكم مجمل وهو الاستواء اي المعترض جاء في
العكس بحكم آخر وفي القلب جاء بنقيض حكم يدعيه المعلل
فالقلب اقوى لانه في العكس اشتغل بما ليس هو بصدده وهو
اثبات الحكم الآخر وفي القلب لم يشتغل بذلك وايضا جاء
بحكم مجمل وهو الاستواء اذ الاستواء يكون بطريقين والمعترض
لم يبين ان المراد ايهما واثبات الحكم المبين اقوى من
اثبات الحكم المجمل وايضا الاستواء الذي في الفرع غير الاستواء
الذي هو في الاصل فهذا هو قوله ولانه مختلف في الصورتين
ففي الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول
الوجود واما بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل المعلل
وهو معارضة خالصة وهي اما ان يثبت نقيض حكم المعلل
بعينه او بتغيير او حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح
ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول المسح فلا يسن

تثليثه كمسح الخف وهذا اي الوجه الاول فقوله المسح ركن
نظير الوجه الاول وكقولنا في صغيرة لا اب لها فتنكح كالتي
لها اب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال
فلم ينتف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت
هي ينتفي سايرها بالاجماع اي لعدم القايل بالفصل فان
كل من ينفي الاجبار بولاية الاخوة ينفي الاجبار بولاية
العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة وكالتي
اي نظير الوجه الثالث نعي الي زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول
فهو احق بالولد عنده لانه صاحب فراش صحيح فيقال
الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج
بغير شهود فولدت فالمعارض فانه اثبت حكما آخر وهو
ثبوت النسب من الزوج الثاني لكنه يلزم من ثبوته من الثاني
نفيه عن الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بانه
الاول صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج
بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو
ثبوت النسب من الزوج الثاني لكنه يلزم من ثبوته من الثاني
نفيه عن الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بانه
الاول صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا
واما الثانية ومنها ما فيه معنى المناقضة وهي الى كمال العلة

وهو العلة رفعته في العلة

معلولا والمعلول علة وهي قلب الضرب الطرد وهذا اذا
كان العلة حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا
والحكم علة نحو الكافر الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم
ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم
غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب
غايته ايضا فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها افحش
فجزاءها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة تجب في الثيب
اكثر من ذلك وليس بعد المائة الا الرجم فان الفرع ما وجب في
جلد المائة الا الرجم والقراءة تكررت فرضا في الاوليين فكانت
فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فنقول المسلمون
انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني جعل المعلل جلد البكر
علة رجم الثيب فنقول لا نسلم هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر
وانما تكرار الركوع والسجود فرض في الاوليين لانه تكرار فرضا
لانه تكرار فرضا في الاخريين والمخلص عن هذا اي التعليل
لوجه لا يجعل عليه هذا القلب ان لا يذكر على سبيل التعليل
بل يستدل بوجود احدهما على وجود الآخر اذا ثبت المساواة
بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع تطوعا اذ الحج كا
الحج صح الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف
الشافعي فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع

بجلد

فنقول

فنقول الغرض الاستدلال بلزوم المنذور على لزوم
ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى لانه كما وجب
رعاية ما هو سبب القربة وهو النذر فلان تجب رعاية ما
هو القربة اولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا
في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على
النكاح وفيه خلاف الشافعي فقالوا انما يولى على البكر
الصغيرة في مالها لانها يولى في نفسها والثيب فيهما سواء
اي لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل
نقول كلتاهما شرعتا للحاجة فيكونان مثلين فاذا ثبت
احدهما ثبت الاخرى لان حكم المثلين واحد وهذه
المساواة غير ثابتة في المسئلتين الاوليين على ما ذكروا
وهما مسئلتا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فاراد
الا ان يبين انه يمكن لنا في مسئلة الشروع في النفل وفي الثيب
الصغيرة التخلص عن القلب ولا يمكن لك فعلى هذا في مسئلة
الرجم والقراءة اما في مسئلة الرجم فلان الرجم
والجلد ليسا سواء في نفسهما لان احدهما قتل والآخر
ضرب ولا في شروطهما حيث يشترط لاحدهما ما لا
يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما
على وجود الآخر واما في مسئلة الآخر القراءة

بطريق القلب

فنقول الولاية شرعت للحاجة في النفس الاول والبكر

فلان الشفع الاول والثاني ليسا سواء في القراءة لان
قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني وايضا الجهر ساقط فيه
فقوله على ما ذكروا اشارة الى هذا ومنها خالصة فان اقام [الدليل]
على علية شيء آخر ما اجتنبه المعلل فمقبول فان اقام على علية
شيء آخر فان كانت قاصرة لا يقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية
الى مجمع عليه كما تعارضنا بان العلة الطعم والادخار وهو متعد
الى الارز وغيره فلا فائدة له لانتفاء الحكم في الجص لعدم العلة
وهي لا يفيد ذلك لان الحكم قد ثبت بعلل شتى وان تعدى
الى مختلف فيه يقبل عندنا بل النظر للاجماع على ان العلة
احدهما فقط فاذا ثبت احدهما انتفى الآخر لا عند الفقهاء
لانه ليس لصحة احدهما تاثير في فساد الآخر **فصل** في دفع
العلل الطردية لما عرفت ان العلل نوعان اما علة مؤثرة
وهي المعتبرة عندنا واما علة يثبت عليتها بالدوران دون
التاثير وهي معتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا وتسمى
علة طردية ففي هذا الفصل يذكر الاعتراضات
الواردة على القياس بالعلة الطردية وهي اربعة الاول
القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل
مع بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل الى العلة
المؤثرة اي يجعل [illegible] مضطرا الى القول بمعنى مؤثر [illegible]

الخلاف

الخلاف ولا يمكن الخصم منه تسليمه مع بقاء الخلاف كقولهم
ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن
عندنا ايضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وهو اما
ربع او اقل فالاستيعاب تثليث وزيادة وان غير وقال
يسن تكراره نمنع ذلك في الاصل بل المسنون في الركن
التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة لكن الغسل لما
استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنا المحل متسع
اي في مسح الرأس المحل وهو الرأس متسع يمكن الاكمال
بدون التكرار على ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع
فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى
تقدير الثاني ممانعة فالحاصل انا نقول ان اردتم بالتثليث
جعله ثلثة امثال الفرض نسلم و[illegible] لا يكون به لان الاستيعاب
تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلاث مرات
نمنع هذا في الاصل اي لا نسلم ان الركنية توجب هذا بل الركنية
توجب الاكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض على
تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض يكون
قولا بموجب العلة وعلى تقدير الثاني وهو ان يراد بالتثليث
التكرار فالاعتراض ممانعة وكقوله صوم رمضان فرض
فلا يتأدى الا بتعيين النية فنسلم موجبه لكن الاطلاق

تعيين وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان الغاية لا تدخل
تحت المغيا قلنا نعم لكنها غاية الاسقاط فلا يدخل تحته
الثاني الممانعة وهي اما في الوصف اي يمنع الوصف الذي
يدعي المعلل عليته للفرع وكقوله في مسئلة الاكل والشرب
عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل والشرب كحد
الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر
وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم
بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد
المجازفة بالوصف او بالذات بحسب الاجزاء فهي جائزة
لجواز الجيد بالردي هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف
والجواز عند تفاوت الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة
بالذات بحسب الاجزاء وان اراد بها اي المجازفة بحسب
المعيار فيختص بما يدخل فيه اي في المعيار واما في الحكم
عطف على قوله وهي اما في الوصف كما في هذه المسئلة
ان ادعيت حرمة تنتهي بالمساواة لا نسلم امكانها في الفرع
وان ادعيتها غير متناهية لا نسلم في بيع الصبرة فقوله كما
في هذه المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين
فالممانعة في الحكم ان تمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف
علة له في الفرع وقوله لا نسلم امكانها في الفرع اشارة

الى

الى هذا او تمنع ثبوت الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور
في الاصل وقوله لا نسلم في الصبرة اشارة الى هذا وكقوله
في صوم رمضان صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية
كالقضاء فنقول ابعد التعيين فلا نسلم في الاصل او
قبله فلا نسلم في الفرع اي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح
الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في
القضاء وان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية
قبل صيرورته متعينا فممنوع في المتنازع لان الصوم
متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا يكون صحة
الصوم في المتنازع متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته
متعينا لانه يكون صحة صوم رمضان ممتنعة وهذا
بط واما في صلاح الوصف للحكم لان الطرد بط عندنا كما
مر واما في نسبة الحكم الى الوصف كقوله في الاخ لا يعتق
على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نسلم ان العلة في
الاصل هذا اي لا نسلم ان علة عدم عتق ابن العم هي عدم
البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز
ان يوجد علة اخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم
القرابة المحرمية وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء
مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نسلم ان العلة في الحد

عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم
فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فانه
الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع
وقد مر تفسيره وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه
وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام
اما هو فيبطل العلة اصلا فان المعلل اذا تمسك بعلة
لا الطردية وترد عليها مناقضة فربما يغير الكلام ويجعل
علة مؤثرة فيندفع المناقضة كما سياتي في المناقضة
في قوله الوضوء والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه
يبطل العلة بالكلية اذ لا يندفع بتغيير الكلام كتعليلهم اي
الفرقة بالاسلام احد الزوجين اي احد الزوجين الذميين
اذا اسلم قبل الدخول فعند الش رح بانت في الحال وبعد
الدخول بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة
الفرقة وعندنا يعرض على الآخر فان اسلم فبها والا فرق
بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده وللابقاء
النكاح مع ارتداد احدهما اي اذا ارتد احد الزوجين قبل
الدخول بانت في الحال وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء
عند الش رح فيجعل الردة علة لبقاء النكاح بمعنى انه
لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء

قبل الدخول او بعده ثم نقيم الدليل على ان تعليله مقرون
بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة
والردة لا يصلح عفوا وكقوله اذا صح باطلاق النية يقع
عن الفرض فكذا بنية النفل فان بعض العلماء حملوا
المطلق على المقيد وما هذا الا حمل المقيد على المطلق وهو
باطل وكقوله المطعوم شيء ذو خطر فيشترط لتملكه شرط زائد
وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط له الشهود فيقال

المناقضة

ما كان الحاجة اكثر جعله الله تعالى اوسع الرابع وهي تجيء
لا قبل الطرد الى المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان
فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث فيضطر الى
ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الخبث
فيقول نعم اي الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان النجاسة حكمية
اي حكم الشرع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلناها كالحقيقة
فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقة فهي غير معقولة الضمير راجع
الى النجاسة وبهذا الضرب هو الذي احاله في فصل شرائط
القياس الى فصل المناقضة لكن تطهير بالماء معقول
بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية فكذا في التطهير يحصل
الطهارة سواء نوى او لم ينو بل نية ضرورية قربية اي
يحتاج الى النية ضرورة الوضوء قربة والصلوة

يستغنى عنها اى عن صيرورة الوضوء قربة كما فى سائر
شرائط الصلوة بل يحتاج الى كون الوضوء طهارة واما
المسح فملحق بالغسل تيسيرا جواب عن سوال مقدر وهو
ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح الرأس
تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب
بان مسح الرأس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس كانت هى
الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا
عن الغسل فاعتبر فيه احكام الاصل فان قيل غسل الاعضاء
الاربعة غير معقول هذا اشكال على قوله لكن تطهير بالماء
معقول قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف
فى المعتاد دفعا للحرج واقر على الاصل فى غير المعتاد كالمنى
والحيض اى لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب
غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسرايته الحكمية فى
بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع
البدن لكن سقط البعض فى المعتاد دفعا للحرج وبقى غسل
الاعضاء الاربعة التى هى امهات الاعضاء فيكون غسل الاعضاء
الاربعة غير معقول فلا تجب النية واعلم ان الامام فخر الاسلام
ذكر التغير وصفا محل الغسل من الطهارة الى الخبث غير
معقول وقوله فى التنقيح وهى غير معقولة اشارة الى هذا

غسل

ويرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين
على السبيلين فى هذا الحكم وقد ذكر فى الهداية موثر فى
خروج النجاسة فى زوال الطهارة معقول فعلى تقدير
الهداية لا يرد على هذا اشكال لكن يرد عليه اشكال آخر
وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغى ان يقاس سائر
المايعات على الماء فى تطهير الحدث كما قيس فى تطهير الخبث وجوابه
انه انما قيس فى الخبث باعتبار انها قالعة لا باعتبار انها
مطهرة فلا يقاس فى الحدث واعلم انه يمكن التوفيق بين
قول فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام
بكونه غير معقول انه لا يستقل العقل بدركه ومراد صاحب
الهداية بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف قد
وجد وان الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل بان هذا
الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون
الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عنه
قول فخر الاسلام ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان
لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين وفى هذا الفصل
فروع اخر تركناها مخافة التطويل **فصل** فى الانتقال
اى الانتقال من كلام آخر وهو انما يكون قبل ان يتم
اثبات الحكم الاول فلا يخ اما ان ينتقل الى علة اخرى

لاثبات علة الاولى او لاثبات الحكم الاول او لاثبات
حكم يحتاج اليه الحكم الاول او ينتقل الى حكم كذلك اي حكم
يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربعة
لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علة
علة القياس وهو الاول او لاثبات حكمه وهو الثاني
حتى لو لم يكن شيء عنهما كان كلاما حشوا واما في الحكم فقط
وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول
والا كان كلاما حشوا واما عنهما وهو الثالث لتشبثه
بالعلة الاولى فالاول صحيح كما اذا قال الصبي المودع
اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك
فلما انكر الخصم احتاج الى اثباته وهذا لا يسمى انتقالا
حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية
وينتقل الى آخر كما في قصة الخليل صلوات الله عليه انما
اطلق الانتقال بهذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل
بكلام آخر وان كان هو دليلا على الكلام الاول وكذا
الثاني عند البعض لقصة الخليل ع حيث قال ان الله
يأتي بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم
فلا يبالي باي دليل كان لا عند البعض لانه لم يثبت
الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعها في عرف النظار واما

قصة الخليل فان الحجة الاولى وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت
كانت لازمة واللعين عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي
واميت فالخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم
انتقل الى العلة التي لا يكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا
الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة
اي اعتاق المكاتب بنية الكفارة يجوز كالبيع بالخيار والاجارة
فانه اذا باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا
لو آجر عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة فان قيل عندي لا يمنع
هذا العقد بل نقصان الرق اي نقصان الرق يمنع الصرف
الى الكفارة عندي فنقول الرق لم ينتقص وثبت هذا اي
عدم نقصان الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد معاوضة
فلا يوجب نقصانا في الرق وان اشتباه ما قلنا الاول
فهو نظير الرابع كما نقول احتمال الفسخ دليل على ان الرق
لم ينتقص وكلاهما صحيحان والرابع احق لان العلة التي اوردها
يكون ثابتة في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء آخر وان انتقل
الى حكم لا حاجة اليه او الى علة لاثبات حكم غير ذلك فهو باطل
فصل في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي
في كل شيء ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه
وعندنا حجة للدفع لا للاثبات لانه ان بقاء الشرائع بالاستصحاب

ولا ترى اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث فحكم بالوضوء
وفي العكس بالحدث واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعي
فانه حجة ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا
ظاهر في البقاء والشرائع بعده فانه عليه الصلوة والسلام ليس
بالاستصحاب بل لانه لا يصح النسخ الشرعية وفي حيوة النبي
حجة ايضا في النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما
ممتدا الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل ولا شك
فيه لا دليل على البقاء بحيوة المفقود فانه يرث عنده لا عندنا
لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ويورث لان
عدم الارث من باب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار
لا يصح عنده فيجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعي
الشافعي
فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا ان الاستصحاب
لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي فيصح
الصلح وتجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا
انكره المشتري لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب
فلا يكون حجة عندنا على المشتري فتجب البينة على الشفيع على
ملك المشفوع بها لا عنده واذا قال لعبده ان لم تدخل الدار
اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل ام لا فالقول للمولى
عندنا فان العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول

فلا يصح حجة لاستحقاق العتق على المولى ومنها اي من الحجج
الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكرنا في شبهها وقال الشافعي
في المنعة في وقوع الطلاق ثبوت الدخول فانه يمكن الوجود
بعلة اخرى الا اذا ثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط
كقول محمد ولد المغصوب انه غير مضمون لانه لم يغصب
الولد ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر ان
غسل المرفق ليس بفرض من الان من الغاية ما يدخل وما
لا يدخل فلا يدخل بالشك فان هذا جهل محض لانه لم يعلم ان
هذا من اي القسمين

باب المعارضة و

والترجيح اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه
الآخر في محل واحد في زمان واحد فان ثبت وتساويا قوة او يكون
احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة والقوة
المذكورة رجحان وان كان اقوى بما هو غير تابع لا تسمى رجحانا
فلا يقال النص راجح على القياس من قوله عليه الصلوة
والسلام زن وارجح والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربوا
في قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا لانه في حكم العدم
بالنسبة الى المقابل والعمل بالاقوى وترك الآخر واجب
في الصورتين اي فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف
هو تابع وفيما اذا كان احدهما بما هو غير تابع فاذا ثبت هذا

قوة اعلم ان الاقسام ثلثة الاول ان يكون احد
الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع الظاهر
والثاني ان يكون احدهما اقوى بوصف تابع كما ان
خبر الواحد الذي رواه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي رواه
عدل غير فقيه والثالث ان يكون مثله وبيان قوة
ففي القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الآخر واجب
واما الثالث فيأتي حكمه هنا وهو قوله واذا ثبت هذا
فالمعارضة تختص بالقسم الثالث واما الاولان فيعدل
عنهما وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا
فالترجيح انما يكون بعد المعارضة مختص بالقسم الثالث وانما
في الكتاب والسنة اي معارضة الكتاب بالكتاب والسنة
بالسنة يحتمل ذلك على نسخ احدهما الآخر ولا تناقض بين
ادلة الشرع لانه دليل الجهل واعلم ان في الكتاب والسنة
حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا
اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع تعالى وتقدس منزه
عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل نزل
احدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا للاول لكن جهلنا
المتقدم والمتأخر فتوهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض
فقوله يحتمل ذلك اشارة ترجع الى التعارض والمراد صورة

التعارض وهي ورود الدليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه
الآخر فان التعارض التاريخ جواب شرط محذوف اي يكون
الآخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص اي يطلب المخلص منه
والجمع ما امكن وهو الصحيح ويسمى عملا بالشبهين فان تعذر تركا
والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس
واقوال الصحابة ان امكن ذلك والا يجب تقرير الاصول
على ما كان كما في سؤر الحمار عند تعارض الآثار روي عن
ابن عمر رضي الله عنه نجس وروي عن ابن عباس رضي
الله تعالى عنه انه طاهر والقياس قد تعارض الادلة في حرمة
لحمه وحله فلما تعارضت الادلة يبقى الحكم على ما كان وهو
ان الماء كان طاهرا ولا يزيل الحدث والوضوء الثابت
فيه والحدث ثابت فلا يزول بالشك هو اي التعارض في
الكتاب والسنة اما بين آيتين او سنتين او
آية وسنة مشهورة للمخلص اما من قبل الحكم او المحل او
الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقوله المدعي على
المدعى عليه او بان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم
الله تعالى باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم
وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته
الآية فاللغو في الاول ضد كسب القلب كالسهو بدليل اقترانه

بما كسبت القلوب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن
يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي الثانية ضد العقد اي في الاية الثانية
وهو قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان فاللغو ضد العقد بدليل انه قرنه بالعقد والعقد قول يكون
حكمه في المستقبل كما يتبع وجوده قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا
بالعقود وكان اللغو في هذه الاية ما يخلو عن الفائدة ولا يكون المراد باللغو
بهذا المعنى كما في التحقيق فاللغو يكون شاملا للغموس فحينئذ في هذه الاية
فيقتضي هذه الاية عدم المؤاخذة في الغموس الا في القلب وفي الاولى المؤاخذة
في الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب
فوقع التعارض في الغموس وجوابه عن الشرح فاللغو في الاية
الثانية يشمل الغموس اذ هو خال عن الفائدة بقوله تعالى ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم وقوله اذا ... اللغو فاوجب عدم المؤاخذة في
فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى اي
بدليل قوله انه بما كسبت القلوب وفي الثانية في الدنيا اي بالكفارة
وقال والكفارة والثمرة تحمل المؤاخذة في الاولى على المؤاخذة
في الثانية اي في الدنيا اي تحمل المؤاخذة في الاية الاولى على
في الاية الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في
والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى اي تحمل
ان الغموس المعقودة في الاية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو

هو عين

هو عين اللغو المذكور في الاية الاولى وهو السهو فلا يكون
التعارض واقعا لكنا ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه
يلزم ان لا يكون العقد مجرى على معناه الحقيقي وايضا الدليل
دال على ان المؤاخذة في الاية الاولى هي المؤاخذة الاخروية
بدليل آخره انها بكسب القلب وهو محل الدنيوية
واما على مذهبنا فان جاء المعنيين محمل في كل موضع على ما يليق
به على ما يليق هو اليق به من الدنيوية والاخروية والقول لا ...
هنا واللغو في الغموس من واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق
من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله باليمين الغموس والمؤاخذة في
الغموس انما في الآخرة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر
المنعقدة واللغو وقال لا الاثم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة
لان المراد المؤاخذة في الدنيا وهي الكفارة هذا وجه وقع في
خاطري لدفع التعارض واللغو في الآيتين واحد وهو السهو
اي في الاية الاولى بدليل قرانه بكسب القلب وقع في الثانية
فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يؤاخذكم الله باللغو الخالي
عن الفائدة الذي هو الهذيان اعني اليمين الفاجرة
بل اللايق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كما قال ربنا لا تؤاخذنا
ان نسينا او اخطأنا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة الاخروية
لان الآخرة هي دار الجزاء والمؤاخذة وقوله وكفارته لا يدل

على ان المراد المؤاخذة الدنيوية لان معنى الكفارة اي ستارة
اي الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة وفي الآية الثانية
تدل على عدم المؤاخذة في كلتيهما وعلى المؤاخذة في المنعقدة
وهي ساكتة عن الغموس فانه وقع التعارض وثبت الحكم على
وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس واما الثاني وهو
المخلص من قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال
وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة
والمشدد على ما دونها لانه لم يحمل على العكس لانه اذا طهرت لعشرة
ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل
منها احتمل العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال
ليتأكد الطهارة واما الثالث اي المخلص من قبل الزمان
فانه اذا كان صريحا اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول
فكذا ان كان دلالة كنصين احدهما محرم والآخر مبيح فيجعل المحرم
ناسخا لان الناس قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح
ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلناه على العكس يتكرر النسخ
اي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا
للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا
التكرار بالشك فيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا

فلا يكون الحرمة بعده نسخا وبيانه انا لا نسلم المحرم لو كان متقدما
لكان ناسخا للاباحة فانه انما يكون ناسخا لها ان لو وردت
في الزمان الماضي دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء فيلزم
ان يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير
مسلم فلا يكون ناسخا لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن
اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وانه اذا
انتفع المكلف بشيء قبل وروده ما يحرمه او يبيحه فانه لا يعاقب
بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
ولقوله خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذه الآية تدل
على ان الانسان ان انتفع بما في الارض قبل ورود المحرم
او المبيح لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد تغير الامر
المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد عليه المبيح
فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم ههنا تغييران واما على العكس فلا يلزم
الا تغيير واحد فانه دفع الايراد من هذا التقرير فتقرير الدليل
بهذا الطريق او نقول عنينا بتكرار النسخ بهذا المعنى لا النسخ
بالتغيير الذي ذكرتم وقد قال فخر الاسلام هذا اي تكرار النسخ
بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ونحن نقول بهذا
في الاصل لان الناس لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وانما
هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل بعثة نبينا

فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء وكانها بين الناس
في زمان الفترة وذلك باق الى ان يوجد المحرم وان كان لانقطاع
الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التورية
فلم يبق الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع فظهر الاباحة
بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان به ما لم يوجد
المحرم ولا مبيح وا علم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح
فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع
اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض يعني
على الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحته
في الازل فعندنا غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الانتفاع
به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر فان ارادوا ان الله حكم
بحظره فغير معلوم وان ارادوا العقاب بالانتفاع فباطل لقوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله خلق لكم ما في الارض
جميعا وعند الاشعري على التوقف ففسر التوقف تارة بعدم الحكم
وهذا باطل لانه اعلم من الله تعالى عن الانتفاع به او ليس بحكم
والاول حظر والثاني اباحة ولا خروج عن النقيضين وقال
الامام في المحصول من هذا بان المباح هو الذي اعلم الشارع
فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا
الجواب ليس بشيء لان الخلاف في شيء لم يعلم الشارع بان لا حرج

فعله وتركه وعدم الحرج بعلم الشارع بعد الحرج وهذا
كلام حشو ولا خلاف في هذا وقد فسر التوقف تارة بعدم العلم
بان هناك حكما اولا فان كان حكم فلا نعلم انه حظر او اباحة اما عدم
العلم بان هناك حكما اولا فباطل لانا نعلم ان عند الله حكما لانها
اما بالمنع او بعدمه واما انه لا نعلم ان الحكم حظر او اباحة ففيه
فالحق عندنا ان لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى حظر او اباحة
ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بين
من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الحظر او الاباحة وبين
من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا عقاب على
الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم
الشيء ولقوله عليه الصلوة والسلام ما اجتمع الحلال الا
وقد غلب الحلال والحرام اما اذا كان احدهما مثبتا والاخر
نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات
وان كان لا يعرف به بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى
كما قلنا في المحرم والمبيح وان احتمل الوجهين ينظر فيه اي انه
احتمل النفي ان يعرف بالدليل وان يعرف بغيره دليل بناء على
العدم الاصلي ينظر فيه اي في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل
يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي
فالاثبات اولى في ما روي انه عليه الصلوة والسلام تزوج

ميمونة وهو حلال فمثبت وما روي انه محرم ناف فانه
يحمل على انه لم يكن في الحلال الاصلي والاحرام حالة مخصوصة
يدرك عيانا وكلاهما سواء فرجح بالراوي فان راوي انه محرم
عبد الله بن عباس رضي الله عنه ولا يعدله يزيد بن الاصم
ونحوه هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح
المحرم جائز عندنا ثابت لما روي انه عليه الصلوة والسلام تزوج
وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن في الحلال الاصلي فالخلاف
في انه كان في الاحرام او في الحلال الذي بعد الاحرام فمن روى انه
تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الحال من الاحرام بعد ومعنى انه
تزوجها في الحلال الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل
فالاول ناف والثاني مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة تدرك
عيانا فيكون كالاثبات فرجح بالراوي وهو ابن عباس
رضي الله عنهما ونحو اعتقت بريرة وزوجها حر مثبت واعتقت
وزوجها عبد ناف وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت
اولى هذا نظير النفي الذي لا يكون بالدليل اعلم ان الامة اذا
زوجها حر او عبد اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي
لما انها اعتقت اعتقت بريرة وزوجها حر وروي انها
اعتقت وزوجها عبد والاول مثبت والثاني ناف لان معناه
ان رقيته لم تتغير بعد وهذا نفي لا يدرك عيانا تبقى على الحال

فالمثبت

فالمثبت اولى واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة
وان كانت نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فان كان
يبين وجهه ليعمل كالاثبات وان لم يتبين فالنجاسة اولى
هذا نظير النفي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناءه على العدم
الاصلي لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك
عيانا بان كان غسل الاناء بماء السماء او بماء الجاري وملأه
واحد بها ولم يغب عنه ولم يلاقه شيء نجس فان اخبر واحد
بنجاسة الماء والآخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فالنجاسة
اولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات ويجب
العمل بالاصل وهو الطهارة للماء وعلى هذا الاصل يتفرع مسائل ذكرت
علم النفي واما في القياسين عطف على قوله في الكتاب والسنة ومعناه
اذا التعارض فيهما فلا يحمل على النسخ وقول الصحابي فيما يدرك
بالقياسين كالقياسين فيأخذ بايهما شاء من القياسين
وكذا يأخذ بايهما شاء من قول الصحابي بعد شهادة القلب
ولا يسقطان بالتعارض كما سقط النصان حتى يعمل بعده
بظاهر الحال اذ في الاول اي في النصين انما وقع التعارض
لجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل و
اما في القياسين ليس اي التعارض لجهل محض لانه اي المجتهد
وهو لم يذكر لفظا بل دلالة في كل واحد من الاجتهاد مصيب

بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى المدلول على ما يأتي
ان شاء الله تعالى فكل واحد دليل الشيء حجة على **فصل**
تحقيق ما يقع به الترجيح فيعينك ما يستعمل اليه من مباحث
الكتاب والسنة ومنها ويبتدأ اما في المتن فكترجيح النص على
الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على
المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة
على الدلالة واما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح
بفقه الراوي او بكونه معروفا بالرواية والقياس يعطف
على قوله الكتاب والسنة فما عرف علته بنص صريح اولى مما
عرف ايماء فيقدم اولى من البعض ثم ما عرف
ايماء اولى مما عرف المناسبة والقول ما عرف بالاجماع تأثير
نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع تأثير الجنس في النوع وهذا
اولى من عكسه وكل منهما اولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب
في الجنس القريب اولى من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام
اولى من المفرد ويقدم المركب بعضها اولى من البعض ومن
التقديم مباحث الباب لقد لا يخفى عليه شيء من ذلك الذي ذكروا
في ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر اى قوة التأثير
كما في ترجيح القياس بمعنى الاستحسان وكما في مسئلة طول الحرة فانه
ان كان في حق قوله بحق حاله مع غشية عنته فلا يجوز له النكاح

حرة فقلنا جواز النكاح لملك العبد باذن مولاه اذا وقع اليه
عبد يصلح للحرة والامة وقال يتزوج من شاء فيملكه الحر وهذا
اقوى اثرا اى قياسا اقوى تأثيرا من قياس الشافعي رح فيه
لان زيادة تحل حال العبد على حال الحر فتلك الحرية وتضيع الحلال
بالعدل باداب الحرة تجوز فان الارقاق دونه لان في الاول
تضييع الاصل وفي الثاني تضييع الوصف والنكاح الامة للمسلم
سيئة حالة غير مع وجود ما ذكر من العلة وكما في نكاح الامة
الكتابية فانه يجعل الرق من الموانع وكذا الكفر فاجتماعهما
مع الكفر يلاكت به فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة تندفع بالاجل
الامة المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم
على ما مرّ والفعو وين يصح معه للمسلم نكاح الحرة فكذا النكاح الامة
اي وبين الكتابية وبين يصح للمسلم الى حره نكاح الحرة التي هي على
هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التي على هذا الدين فهذا
اقوى اثرا لان الرق منصف لا محرم كما في الطلاق والعدة والقسم
والحد ولان الرقيق له شبه بالحيوانات والجمادات وبسبب
الكفر عن هذا الشبه قلت الله تعالى ثم نسخه بالطهر من حيث الذات
فلا يوجب هذان الشبهان التنصيف في استحقاق النعم التي
يختص بالادمي فظرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد فان يحل
للحر اربع وللعبد ثنتان ولاظرف النساء فيتنصف باعتبار

الاحوال فيحل الامة متقدمة على الحرة لا مؤخرة فيصح بعض نكاحها وان
كانت متاخرة يصح وان كانت مقارنة لا يصح اصلا فتغليظ
الحرمة كما في الطلاق والاقرار فيثبت بهذا ان كل نكاح يصح
للحرة فانه يصح للامة اذا لم يكن متاخرة عن الحرة او مقارنة
لها فيصح نكاح المسلم الامة الكتابية اذا لم يكن على الحرة
وقوله كما في الطلاق فيه نظر فان كون الطلاق للامة ثنتين
ليس تغليظا للحرمة بل تغليظ الحل لان الزوج اذا كان قادرا
لطلقتين عليها فان الحل يكون اكثر مما كان حالة الطلقة
الواحدة ثم عطف على قوله في نكاح الامة الكتابية قوله كما
مسح الرجل ان المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن في
التثليث والمبالغة فوقه بيانه على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار
الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف فرعا ظاهر
غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن
فان الركنية لا توجب التكرار كالقراءة فانها في الصلوة بل الاكمال
ونحن نقول به اي بالاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا في
صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين بهذا الوصف
اعتبر الشارع في الودائع والمغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا
والايمان ونحوها فان رد الوديعة والمغصوب متعين حتى
فلا يجب التعيين ان هذا الاداء رد الوديعة او المغصوب وكذا كل

التعيين

ان يعين التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان
لان البر واجب عليه متعين فلا يجب عليه التعيين انه
صلى لاجل البر وكمنافع المغصوب فانه يقول ما يضمن
بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وان كان
فيه فضل فهو على المتعدي اي ان كان المثل التقريبي
وهو الضمان مما غلا في الحقيقة لذلك المنافع فهو حط المطلوب
واذا لم يكن مما غلا في الحقيقة بكون التقريبي افضل من الحقيقي
لان الاعيان الباقية خير من الاعراض الباقية وهذا الفضل
على المتعدي اولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير
عدم وجوب الضمان ولان اهدار الوصف اسهل من اهدار
الاصل يعني ان وجوب الضمان لا يلزم الاهدار كون المماثلة
تامة وان لم توجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه
في المثل بالكلية في الاصل والوصف فالاول اسهل من هذا
وقلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب كالاموال كلها والصلوة
والصوم ونحوها ووضع الضمان عن المعصوم جائز في الجملة
اي عدم الوجوب في الاتلاف مال المعصوم جائز في الجملة كما في
العادل مال الباغي وعكسه مال المسلم والفضل على المتعدي غير
مشروع اصلا قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم ويلزم منه اي من الفضل على المتعدي نسبة الجور ابتداء

في صاحب الشرع المراد بالابتداء ان يكون بلا واسطة فعل
العبد وفيه احتراز عن الجيد بالقيمة فيما لا مثل له لان
الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم عند الله تعالى والتفاوت
انما يقع لعجزنا عن معرفته وكذا الوجيب فان وقع فيه جور
فهو منسوب الى العبد اما في مسئلتنا فالتفاوت ونقص
وكذا الوجيب لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب
يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما عدم
الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك اي لو قلنا بعدم
الضمان فانا نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور
يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهو اولى ثم اجاب
عن قوله ولان اهدار الوصف الخ بقوله ولان الوصف
وان قل فايت اصلا بلا بدل والاصل وان عظم فايت الى
ضمان في دار الجزاء فكان هذا تاخيرا والاول ابطالا
وتقريره ان الوصف كون المنفعة تامة يفوت على تقدير وجوب
الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المال المثل
يفوت الى بدل يصل اليه في دار الجزاء فهذا الفوت تاخير والاول
وهو فوت ابطال فالتاخير اولى وضمان العقد قد يثبت
بالتراضي مع عدم المماثلة هذا جواب عن قياس الشافعي
وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف فالامثلة المذكورة

وهي قوله

وهي قوله كالمسح في التخفيف وكقوله في صوم رمضان وكما في
الغصب اوردنا بالترجيح القياس على القياس بكثرة
اعتبار الشارع الوصف في الحكم المذكور اما في الاول فقياسنا
وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس الشافعي
وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار الشارع المسح
في التخفيف واما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان
متعين فلا يجب تعيينه كما في سائر المتعينات راجح على قياسه
وهو قوله صوم رمضان واما الثالث فقياسنا وهو
ان التقييد بالمثل واجب في غصب المنافع كما في سائر العدوانات
لكثرة رعاية المثل غير المنافع فلا يجب راجح على قياسه
وهو قوله ما يضمن بالعقد لكثرة اعتبار الشارع المماثلة
في جميع صور قضاء الصلوة والصوم ونحوهما وجميع الضمانات
والثالث كثرة الاصول وهو قريب من الثاني والرابع وهو
العكس ان العدم عند العدم اي عدم الحكم في جميع صور عدم
الوصف كقولنا مسح اي مسح الراس مسح فلا يسن تكراره
كمسح الخف فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره
بخلاف قوله ركن لان المضمضة متكررة وليست بركن
اي مسح الراس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره وهذا
غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركنين

ومع ذلك يستبع تكراره واعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع
صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس هو متعارف
بين الناسين وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية
الكلية اذا كان كليا كما يقول كل انسان حيوان ولا ينعكس
اي لا يصدق كل حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم
الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسميته
عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم لان الاصل هو قولنا كلما
وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ثم
لوازم هذا كلما لم يوجد الوصف لم يوجد هذا الحكم فيسمى هذا عكسا
وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط قبضه
اي كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في ساير المبيعات
المتعينة وتنعكس ببدل الصرف والسلم فان كل مبيع غير متعين
يشترط قبضه كما في الصرف والسلم فانه اولى من قوله كل ما
مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اي كل من الطعامين
مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط قبضه
فانه لا ينعكس لاشتراط قبض راس مال السلم في غير الربوا
وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لو قوبل
بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا صحيح لان
راس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربوا

الفضل

الفضل فالمراد بغير الربوي في المتن هذا المال كالثياب
مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من
وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران احدهما بحيث
ينعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب من الظن بعلية
ما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر في العلية
التاثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم
يثبت بعلل شتى فما يرجع الى تاثير العلل وهو الثلثة
الاولى اقوى من العدم عند العدم **مسئلة** اذا تعارض
وجوه الترجيح فما كان بالذات اولى مما كان بالحال اي
الترجيح بالوصف الذاتي اولى منه بالوصف العارض كما
تعارض جهتا الفساد والصحة في صوم رمضان لم يبيته
اي لم ينوي الصيام الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم
عند الشافعي ويصح عندنا وهو يرجح الفساد بكونه عبادة
ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم فالترجيح بالكثرة
ترجيح بالذات وذلك بالعارض وذلك لان بعض الصوم
وقع فاسدا لعدم النية لانه لا عبادة بدون النية
والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى
فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل فلا بد من ترجيح
احدهما على الآخر فالشافعي رجح الفساد على الصحيح بوصف

العبادة فان وصف العبادة يوجب الغبا وهو وصف
عارض لان الوصف العبادة للاب كما عارض لان الاب
من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى
وهو امر خارج عن الاب كما ونحن نرجح الصحيح على الفاسد
بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح
بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه
فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم
بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه كم افراده والوصف
العارض وصف يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه وذكروا له
امثلة اخرى وفيما ذكرنا كفاية **فصل** ومن الترجيح
الفاسدة الترجيح بغلبة الاشتباه كقوله اي كقول الشافعي
في ان الاخ المشتري لا يعتق عنده لان الاخ يشبه الولد بوجه
وهو الجزئية وابن العم بوجوه كحل الزكاة وحل زوجته
وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان الاشتباه
في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلوب اقوى منها من
المشابهة في الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بكون
الوصف اعم كالطعم فانه يشتمل القليل والكثير والاعتبار لهذا يشمل
او الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بصورته ومنها الترجيح
بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات جزئين

يرجح

ولا اثر لهذا **مسئلة** بكثرة الدليل عند البعض لغلبة
الظن بها اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة
الدليل ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل والاكثر اي
اذا تعارض الادلة الكثيرة القليلة ولا يمكن الجمع بينهما لا
لو احتمال التضادين فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل
وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك
الكل والاكثر لا عند ابي حنيفة وابي يوسف لهما ان كل دليل
مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء
وايضا القياس على الشهادة فانه لا يرجح بكثرة الشهود
اجماعا فقوله القياس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف
على القياس قوله والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج
او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث لا يستحق جميع
المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق الكل بسبب على القرابة
ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة
دليل الارث ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود
رضي الله عنه في الاخير اي في ابن عم هو اخ لام فانه
راجح عنده اي ابن مسعود على ابن عم كذلك اي يستحق جميع
الميراث ويحجب الاخير بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على
الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه الجهة اي جهة الاخوة لام تابعة

للاولى اى للاخوة لاب فالجهة متحدة اى جهة القرابة متحدة لكن
الاخوة لاب والاخوة لام كل منهما اخوة فيحصل بهما اى بالاخوة
لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف الاوليين فغير
مجموع الاخوتين قرابة واحدة قرتبه فيترجح على الاضعف
فلا يرجح بكثرة الرواة مالم تبلغ حد الشهرة فانه يحصل
هيئة اجتماعية هذه تفريعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل
فالرواة اذا لم تبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اما
اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية تمنع التوافق على الكذب
وقيل بلوغ هذا الحد يحتمل الكذب كل واحد منهم وعلم
انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول
وكترجيح الصحيح على الضعيف وبالكثرة في صوم غير مبيت ولا
ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة
ولنا في ذلك دقيق وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع
يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث
هو المجموع وغير معتبرة في كل موضع لا يحصل بها هيئة اجتماعية
ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر بهذا
بالشاهد فان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب
ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل
واحد واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل

فيهما

فيهما بل واحد قوي يغلب الآلاف من الضعاف فكثرة الاصول
من قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف فهي راجعة
الى القوة فتعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل
دليل هو مؤثر بنفسه لا مدخل لوجود الآخر اصلا فان الحكم
منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف
الكثرة التي هي في الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث
هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول
هذا هو الاصل في حكمه وفرع عليه الفروع وقوله ولا
بقياس آخر عطف على الضمير المرفوع في قوله فلا يرجح ومعناه
انه اذا كان العلة في احدهما مغايرا للعلة في الآخر لكنهما
ادتا الى حكم واحد كما ان علة الربوا عند الشافعي الطعم وعند
مالك الطعم والادخار وكل واحد من العلتين يوجب
حرمة بيع الحفنة من الحنطة بالحفنتين منها اما اذا كان
العلة فيهما شيء واحد لكن المقيس عليه متعدد فانه
لا يكون قياسات بل قياس واحد مع كثرة الاصول
وهذا يصلح للترجيح ولا الحديث بحديث آخر وعلى هذا كل
ما يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا جرح احدهما جراحة
والآخر عشرا فالدية نصفان وكذا الشفيعان بشقصين
متفاوتين وان في ع لا يرجح صاحب الكثير اقول يعني انه

يكون هو المستحق دون الآخر ولكنه يقسم بقدر الملك
لان الشفعة من مرافق الملك كالثمر والولد فنقول حكم
العلة لا يتولد منها فلا ينقسم عليها والمراد بالعلة ههنا العلة
الفاعلية وهي التي يحصل المعلول بها فان الحكم غير متولد
منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهي التي يحصل
الحكم منها فان الحكم يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر
اما استحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها
بل هو ثابت بها لا منها فلا ينقسم عليها

باب

الاجتهاد وشرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا
واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه
القياس كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطاء
فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد
مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا
عند الله وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد
فاذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله في حق كل واحد مجتهده
لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولولا تعدد الحقوق
يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة
فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطئ يخرج عن عهدة
الصلوة واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جائز كما كان

ارسال

الارسال رسولين على قومين ثم هؤلاء اختلفوا فقال بعضهم يستوي
الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم
واحد منها احق لانها لو تفاوتت لا يجب تحري الاحق
ويسقط الاجتهاد وفيه نظر لان قبل الاجتهاد لا يعلم ان
جميع الاجتهادات يتفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا او يختلف
فيكون متعددا ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله
صلى الله عليه وسلم ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت
فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا
واحدا وقال ابن مسعود رضي الله عنه ان اصبت فمن الله وان
اخطأت فمني ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت
بمعنى النص وان ورد النصان صريحا في حادثة لا يتعدد
الحق اتفاقا فكيف اذا وردا معنى اي كيف يتعدد الحق
اذا وردا معنى نظيره ما قال الشافعي انا نقول بوجوب الزكوة
فيما قيس على المضروب وانتم تقولون بعدم وجوب الزكوة
فيما قيس على الثياب فان كلا منهما مصروف الى الحاجة ومع القياس
ان النص الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس معنى
وان لم يكن واردا صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في
ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا فاذا كان
النصان وهما النص الوارد في المضروب والنص الوارد في الثياب

ففهمناها

وادرويت في محتي من حيث المعنى لابد لان على حقيقة
مدلولي كل منهما اذ لا دلالتهما معنى الا بتنزيله على دلالتهما لكن
لكنه اذا وجد دلالتهما معنى بطريق الاولى ولان الجمع بين
الحظر والاباحة ممتنع وكذا بالنسبة الى قولين في شرعيته
والتكليف بالاصابة وفيه جواب عن قول المعتزلة الجمهور
كلفوا لانه اذا اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل وله اجر
واما مسئلة القبلة فان قبلة وصلوة من خالف الامام
عالما حاله يدل على مذهبنا فاما عدم اعادة المخطئ للكعبة
فلانها غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود
وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها
ثم اختلف على ان في الخطأ فعند البعض مخطئ ابتداء
وانتهاء اي بالنظر الى الحكم [بالنظر الى الدليل] لما روينا من اطلاق الخطأ
في الحديث ولقوله صلى الله عليه وسلم في اسارى بدر حين
نزل لولا كتاب من الله سبق الآية لو نزل بنا عذاب
ما نجا الا عمر رض هذا هو القول لقوله صلى الله عليه وسلم فدل
هذا الحديث على ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء ولان المجتهد
لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب
وقد مر هذا الحديث وقصته في الركن الثاني في السنة وعند
البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا قال ابو حنيفة

كل مجتهد

كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فاذا كان الحق عند
الله واحدا لا يجوز ان كل مجتهد مصيب نظرا الى الحكم بل بالنظر
الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا
بشرائطه واركانه فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار
وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى
يكون مدلوله حقا البتة لقوله تعالى ففهمناها سليمان
ليتم على كليهما حكما وعلما لكنه سليمان عليه السلام خص بالاصابة
المط وتنصيص الآخر يدل على هذا ايضا اي على انه مصيب
من وجه دون وجه واما قوله تعالى لولا كتاب من الله لقد
سبق فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل واما
المن ورخص النبي صلى الله عليه وسلم بالفداء ايضا فلولا
الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لحكم
العذاب على ترك العزيمة فنزول العذاب كان واجبا
على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب فكان قطعا
فلا يستحقون العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد وجعل الكتاب
والخطأ في الاجتهاد ولا ينافي الآن ان يكون طريق الصواب
بينا والله اعلم بالصواب

القسم الثاني من الكتاب

في الحكم ويفتقر الى الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر
في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه

گر من دیوانه ای سعی عبث دانی چرا بدامن ما کشیدم پای آغوش صحرای

وهو المكلف ونورد الابحاث في ثلثة ابواب **الباب**
الاول في الحكم اعلم اني اخترعت تقسيما حاصرا على نهج
وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام
المتفرقة وهو ان الحكم اما ان لا يكون حكما بتعلق شيء بشيء
آخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك او سبب ونحوه
اعلم ان المراد بتعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم
عليه والمحكوم به كون الشيء ركنا لشيء او علة او شرطا فان
هذا التعلق حاصل في جميع الاحكام اما القسم الاول فاما
ان يكون صفة فعل المكلف كالوجوب والحرمة وامثالهما
فانها صفات لفعل المكلف او اثرا له اي للفعل كالملك
وما يتعلق به كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين
في الذمة والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا
اوليا او الاخروية فان صحة العبادة كونها بحيث توجب
تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصد
الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان يلزمها الثواب مثلا
وهو المقصد الاخروي لكنه غير معتبر في مفهومها اعتبارا
اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو
تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصد
الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة

ونحوه

ونحوه اما الاول اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية
فالمقصود الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي
المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا
الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه
اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه
الايصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات
احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف
شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ وترتب
الاثر عليه كالملك فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم
كونه بحيث لا يمكن رفعه واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد
الاخروية فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على
اعذار العباد او لا يكون اما الاول وهو الحكم الاصلي
فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي منع الترك
فان كان هذا اي كون الفعل اولى من الترك مع منع
الترك بدليل قطعي فالفعل فرض وبظني واجب وبلا منعه
فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا
فنفل ومندوب وان كان على العكس اي كان الترك
اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا منعه مكروه
وان استويا فمباح فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر

جاحده والواجب لازم عملاً لا علماً فلا يكفر جاحده
بل يفسق ان استخف باخبار الآحاد واما مؤولاً فلا
ويعاقب تاركهما اي تارك الفرض والواجب الا ان
يعفو الله تعالى والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب
والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد فان الكتاب
نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك يوجب
التفاوت بين مدلوليهما فيكون الحكم الذي دل عليه الحكم
خبر الواحد ثابتاً بغلبة الظن وقد يطلق الواجب عندنا
على المعنى الاعم ايضاً اي الاعم من الواجب والفرض بالتفسير
المذكور وهو ان يكون الاعم الفعل اولى من الترك مع
منع الترك فانه اعم من ان يكون هذا المعنى ثابتاً بالدليل
القطعي او الظني فيصح ان يقال صلوة الفجر واجبة والسنة
نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهية
كالاذان والجماعة والاقامة ونحوها وسنة الزوايد
وتركها لا يوجب ذلك كسير النبي صلى الله عليه وسلم في لباسه
وقيامه وقعوده والسنة المطلقة يطلق على طريقة
النبي صلى الله عليه وسلم عند الشافعي وعندنا تقع على
غيرها ايضاً فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين
والنفل يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون السنن

الكتاب ثابتاً يقيناً والحكم الذي دل عليه الحكم صح

الزوايد

الزوايد وهو الضمير يرجع الى النفل لا يلزم بالشروع عند
الشافعي لانه متبرع فيما لم يفعل بعد فله ابطال ما اداه
تبعاً وعندنا يلزم اي النفل بالشروع لقوله تعالى لا تبطلوا
اعمالكم ولان ما اداه صار لله فوجب صيانته ولا سبيل
اليها اي الى صيانة ما اداه الا بلزوم الباقي فالشروع
بالمؤدي اولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها وكما
وجب صيانة ما صار لله تعالى تسمية وهو النذر كما
صار لله تعالى فعلاً اولى بالوجوب وقوله فعلاً نصب
على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينتصب تسمية وفعلاً
على الحال تقديره حال كونه مسمى وحال كونه مفعولاً والحرام
ما يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه اي منشأ الحرمة عين ذلك
الشيء كشرب الخمر واكل الميتة ونحوه واما حرام لغيره كاكل مال الغير
والحرمة بما ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفي الاول
اي الحرام لعينه قد خرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل
لعدم المحل فيكون المحل هناك اي في الحرام لعينه اصلاً والفعل
تبعاً فنسب الحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته للفعل لانه
اطلق المحل وقصد به الحال كما في الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز
حرام يكون مجازاً باطلاق اسم المحل على الحال اي الاكل حرام
واذا قيل الميتة حرام معناه انها منشأ الحرمة لا انها

الحرمة م
الخمر م

ذكر المحل وقصد به الحال فالمجاز في المسند اليه وههنا
في المسند وهو قوله حرام اذا اريد به منشاء الحرمة
والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيهية وهو الى الحل اقرب
ومكروه كراهة تحريمية وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد
لا بل هذا الاشارة الى المكروه كراهة تحريم حرام لكنه
بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الثاني المراد بالثاني ان
لا يكون الحكم حكما اصليا اي يكون مبنيا على اعذار العباد
فيسمى رخصة وما وقع من القسم الاول اي الذي هو حكم
اصلي في مقابلتها اي في مقابلة الرخصة تسمى عزيمة وهي
اما فرض الضمير يرجع الى العزيمة او واجب او سنة او نفل
لا غير والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما
احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز احدهما
اتم في المجازية من الآخر اي نوعان يطلق عليهما الرخصة
حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة من الآخر ونوعان
يطلق عليهما الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية اي ابعد
من حقيقة الرخصة من الآخر اما الاول اي الذي هو رخصة
حقيقة وهو احق بكونه رخصة فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة
كاجراء كلمة الكفر مكرها اي بالقتل والقطع فان حرمة الكفر
قايمة ابدا لان المحرم يعني الدلايل الدالة على وجوب الايمان

من الاخر

للكفر ٣

قايمة

قايمة فيكون حرمة الكفر قايمة ايضا لكنه حقه اي حق العبد يفوت
صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن
بالايمان فله اي يجري على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل
نفسه حسبة في دينه فاولى وكذا الامر بالمعروف واكل مال
الغير والافطار ونحوه من العبادات اي اذا اكره على اكل
مال او على الافطار في رمضان او اكره على ترك الصلاة
ونحوها ففي هذه الصور له ان يعمل بالرخصة حقيقة وان
اخذ بالعزيمة وبذل نفسه فاولى والثاني اي الذي هو
رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة ما استبيح
مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار
وهو شهود الشهر قايم لكن حرمة الافطار غير قايمة رخص
بناء على سبب تراخي حكمه فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب
الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والعزيمة
اولى عندنا لقيام السبب ولان في العزيمة نوع يسر لموافقة
المسلمين هذا دليل اخر على ان العزيمة اولى وتقريره ان
العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل
في العزيمة ايضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب تحقق بالعزيمة
ومتضمن لليسر تحقق بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان
يضعفه الصوم فليس له ان يبذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف

لكن ٢

المحرم ٢

لعدة

الفصل الاول اى الاداء لضعف الصوم الصائم وهو
استثناء من قوله فالعزيمة اولى وانما قلنا ان الاول
احق بكونه رخصة لانه اى وجد السبب للصوم لكن حكمه
متراخ فصار رمضان فى حقه كشعبان فيكون فى الافطار
شبهة كونه حكما اصليا فى حق المسافر بخلاف الاول فان
المحرم والحرمة قائمتان فانما الحكم امتنع فيه الحرمة وليس فيه
شبهة كونه اى استباحة الكفر حكما اصليا فيكون الاول
احق بكونه رخصة والثالث الذى يكون رخصة مجازا
وهو اتم فى المجازية والبعد عن الحقيقة من الآخرين ما وضع
عنا من الاصر والاغلال ويسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق
مشروعا اصلا والرابع اى الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب
الى حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا
فى الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع
فى الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث
كقول الراوى ورخص فى السلم فان الاصل فى البيع ان يلاقى
عينا وهذا حكم مشروع لكنه سقط فى السلم حتى لم يبق التعيين
عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان
حرمتهما ساقطة هنا اى فى حال الضرورة مع كونهما ثابتة
فى الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه فانه استثناء من الحرمة

فالفرق

فالفرق بين هذا وبين الثانى ان المحرم قائم فى الثانى وههنا
فالمحرم غير قائم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل
لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم فى حال
الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند
فوات النفس وكذا صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله
صلى الله عليه وسلم ان هذه صدقة الحديث روى عن
عمر رضى الله عنه انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون
فقال صلى الله عليه وسلم ان هذه صدقة تصدق الله تعالى
بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما بيان عمر رضى الله عنه
لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم فى
الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم
وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل على العدم
عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر رضى الله عنه دليل عليه ايضا
لانه لو كان دالا عليه على عدم الحكم لما سأل عمر رضى الله عنه
ولكان عالما بهذا لانه من اهل اللسان ورد بان بعض
والبيان والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل
الرد وان كان اى التصدق ممن لا يلزم طاعته كولى القصاص
فمنا اولى اى فى صورة يكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو
تعالى اولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد ولان الخيار انما يثبت

للعبد او النفس رخصة كما في الكفارة هذا او لمعنى آخر على ان
صلوة المسافر رخصة اسقاط وهو عطف على قوله لقوله
عليه الصلوة والسلام والفرق هنا متعين في القصر فلا يثبت
الخيار فيكون الرخصة رخصة اسقاط واما صوم المسافر
والفطر فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فان الصوم على
سبيل موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان اشق
فالتخيير يفيد فان قيل اكمال الصلوة ربما كان اشق
فثوابه اكمل فيفيد التخيير قلت الثواب الذي يكون باداء
الفرض مساو فيهما فلا يثبت الخيار واما القسم الخامس
من الحكم وهو الذي يكون حكما يتعلق بشيء بشيء آخر فان
المتعلق ان كان داخلا في الحكم فهو ركن والا فان كان موثرا
فيه على ما ذكرنا في القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه
في الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا
فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة فاما الركن فما يقوم به
الشيء وقد يطلق على جزء الماهية فيما قالوا الاقرار
ركن زائد والتصديق ركن اصلي فانه ان كان الاقرار
ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء
الواحد فنقول الركن الزائد شيء اعتبره الشارع في وجود المركب
لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر

الاعم

المركب

المركب موجودا حكما وقولهم ان للاكثر حكم الكل من هذا الباب
وهذا نظير اعضاء الانسان فالرأس ركن ينتفي الانسان
بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينتقص واما
العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها هذا
تفسير العلة اسما وهي موثرة فيه هذا تفسير العلة حكما كا
البيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا
هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشايخنا بينها
بين العقلية والشرعية فقالوا المعلول يقارن العقلية
ويتأخر عن الشرعية واما اسما فقط كالمعلق بالشرط
على ما يأتي واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار
فمن حيث ان الملك يضاف الى البيع علة اسما ومن حيث انه
موثر في الملك علة معنى لكن الملك متراخ عنه فلا يكون
علة حكما على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط في
آخر فصل مفهوم المخالفة وهو لانه كونه علة لا بسبب ان
المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب ولهذا
حتى يصح تعجيل الاجرة تفريع على قوله انه علة معنى حتى لو لم يكن
كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليست علة
حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة
المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما لكنه

للاجارة شبه بالاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت
مستقبل اي كما اذا قال في رجب اجرت الدار من غرة رمضان
يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا
زال المانع يثبت الحكم من وقت البيع حتى يكون الزوائد الحادثة
في زمان التوقف للمشتري فهو علة غير مترددة بالاسباب
بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقي
لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي اخر عنها
حكمها لكنه يثبت الحكم لا يثبت مع كمال العلة يكون مشابهة
للسبب لو فرع تخلل الزمان بينهما ويرجع التي اذا ثبت حكمها
يثبت اولا ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا يكون
مشابهة للسبب وكذا الحق الايجاب المضاف في ضمن ثواب طلاق غدا
فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وكذا
النصاب حتى لو وجب الزكاة الاداء فيتبين بعد الحول انه كان زكوة
لانه في اول الحول علة اسما لاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا
لان الغنى يوجب مواساة الفقير علة حكما لتراخي الحكم
عنه لكنه مشابهة بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء
ولو لم يكن متراخيا اليه كان النصاب علة من غير مشابهة
بالاسباب ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة لكان النصاب
سببا حقيقيا لكنه النماء ليس بعلة حقيقة لان النماء لا يستقل

الحكم وم

بنفسه

بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح ان يكون النماء
مستقلا تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي ولو كان
الحكم متراخيا الى شيء لحصول النصاب لكان النصاب
علة العلة والنماء لا يحصل حصوله بالمال لكن النماء وصف
قائم بالمال له شبهة العلة لترتب الحكم عليه ولو كان النماء
سببا مستقلا بنفسه هو علة حقيقة لكان سببا حقيقيا
فاذا كان للنماء شبهة العلة كان للنصاب شبهة السببية
وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا
الرمي والتزكية عند ابي حنيفة حتى اذا رجع المزكي ضمنه وكذا
كل ما هو علة العلة كشراء القريب فان كل ذلك علة اسما
ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما تشابه
السبب من حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم واسطة واعلم
ان الامام فخر الاسلام اورد للعلة اسما ومعنى عدة امثلة
منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهي علة اسما ومعنى
لا حكما وبهذا اشبهت الاسباب ومنها الاجارة وكل
ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد
صرح في هذه الامور انها علة اسما ومعنى لا حكما لكنها تشبه
الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب فان الشراء
علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انه علة

يشبه الاسباب لكنها لم يصرح انها علة اسماً ومعنىً
لا حكماً والفوان شراء القريب ليس علة اسماً ومعنىً لا حكماً
لان الحكم غير متراخ عنه وانما يشابه الاسباب لتوسط العلة
وهو الملك وقد جعل الامام فخر الاسلام العلة المشابهة بالسبب
قسماً آخر لكن الشيخ لم يجعل كذلك لانها لا تخرج من الاقسام
السبعة التي تنحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم يوجد العلة
اصلاً الا مضافة ولا الا تأثير ولا الترتيب لا يوجد العلة اصلا
وان وجد احدها منفرداً يحصل منه اقسام وان وجد الاثنان
بان اجتمع اثنان منها فتحصل ثلاثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع
بين الثلاثة فقسم آخر فتحصل سبعة وقد علم من الامثلة
المذكورة ان العلة اسماً ومعنىً لا حكماً قد توجد مع مشابهتها
السبب كالاجارة ونحوها وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف
وقد توجد بهيئة بالسبب بدونها كشراء القريب واظن
ان شراء القريب علة اسماً ومعنىً لا حكماً لكنه يشبه السبب
واما ماله شبهة العلة كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة
كربوا النسيئة يثبت باحد الوصفين وهو اما القدر او الجنس
واما معنى وحكماً كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك
للعتق فاذا تأخر الملك يثبت الحكم به اى العتق بالملك
فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به اى العتق بالملك

حتى يصح الكفارة عند الشراء فان نية الكفارة يعتبر عند
الاعتاق فتعتبر النية عند الشراء وتضمنه اى الاعتاق او الكل تقرر الحكم
عندهما اى عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله ولا تضمنه عند
ابى حنيفة رح والخلاف فيما اذا اشترياه معاً اما اذا اشتراه الاجنبي
ثم القريب يضمنه بالاتفاق والفرق لابى حنيفة ان فى الاولى
رضى الاجنبي افساد نصيبه حيث اشترك القريب ولا كذلك
وفى الثانية المرض وان تأخر القرابة يثبت بها اى العتق
بالقرابة حتى لا يضمنه مدعى القرابة ولو كان القرابة معلومة
لم يضمنه كما اذا ورثا عبداً ثم ادعى احدهما انه قريبه
الشهادة اى اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى
شهادة الاخير بل الى المجموع فانهما رجع يضمنه النصف
فان الحكم يثبت بالمجموع لانهما انما تعلق بالقضاء وهو يقع
بهما واما اسماً وحكماً وهو اقامة السبب الداعي مقام
المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم
اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس والنكاح مقام الوطي
اى المس والنكاح يقومان مقام الوطي في ثبوت النسب
وحرمة المصاهرة اما في الثلاثة الاول فلم يذكر في المتن
المدعو اليه لظهوره او باقامة الدليل مقام المدلول
كالخبر عن المحبة مقامها في قوله ان احببتني فانت كذا

والطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث
الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي الى وكما في المسبب
المقتضي لانه جعل الداعي مقام المدعو اليه والدليل مقام
المدلول احد الامور الثلثة المذكورة في المتن اما دفع
الضرورة كما في الاجنبي وكما في الاستبراء واما الاحتياط
كما في تحريم الدواعي في المحرمات والعبادات واما دفع
الحرج كما في السفر والطهر والتقاء الختانين والفرق بين
الحرج ودفع الضرورة ان في دفع الضرورة لا يمكن الوقوف
على ذلك الشيء كما في المحبة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة
داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة اما المشقة
في السفر والانزال في التقاء الختانين فان الوقوف
عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج بيّن لخفائهما انتهى
ثم التقسيم العقلي قسمان علة ومعنى فقط وعلة حكماً
فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكماً
لا اسماً يكون الجزء الاول علة معنى لا اسماً وحكماً فالقسم الذي
ذكرناه وهو ما له شبه العلة كجزء العلة يكون هذا القسم
بعينه والعلة اسماً وحكماً وان كانت مركبة فالجزء الاخير
علة وحكماً فقط كما لداعي مثلا ان كان مركباً من جزئين
فالجزء الاخير علة حكماً لا اسماً ومعنى [illegible]

بلغ

حكماً

حكماً ما يقارن الحكم فالشرط كدخول الدار مثل علة حكماً
واما السبب فقد علم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم
علة فان كانت مضافة اليه اي ان كانت العلة
مضافة الى السبب كوطء الدابة شيئاً فانه علة للاهلاك
وهذه العلة مضافة الى سوقها وهو السبب فالسبب
في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق الدابة وقودها
وبالشهادة بالقصاص اي اذا رجع القصاص عندنا اي
لا يجب القصاص عندنا على الشهود اذا شهدا ان
زيداً قتل عمراً فاقتص ثم رجع الشهود لانه جزء المباشرة
والشهادة اي صارت قتلاً لحكم القاضي واختيار الولي
وان لم يكن مضافة اليه اي العلة مضافة الى السبب
فالسبب سبب حقيقي نحو ان تكون اي العلة فعلاً اختيارياً
فالسبب حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة
الدال على مال سرقة وعلى حصن في دار الحرب اي لا يضمن
الدال على مال سرقه السارق ولا يشترك في الغنيمة الدال
على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم
علة فعل فاعل مختار وهو السارق في فصل السرقة
والغازي في الدلالة على الحصن فينقطع بهذه العلة نسبة
الحكم الى السبب ولا اجنبي اي ولا يضمن قيمة الولد اجنبي قال

لآخر تزوج بهذه المرأة فانها حرة ففعل واستولدها
فاذا هي امة لا يضمن قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها المولى
او الولي على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع والمحرم اذا
دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان
المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة
الامن اذا تقررت بافضائها الى القتل اي تقررت ازالة
الامن وانما قال بهذا لانه لما قال ان المحرم يضمنه بمجرد الدلالة
لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمنه بازالة
الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل فيها
لم يصير سببا للهلاك فلم يضمنه ثم اقام الدليل على ازالة الامن
سبب الضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس
بخلاف مال المسلم لا يضمنه فان كونه محفوظا ليس لاجل
البعد عن ايدي الناس فدلالته لا تكون ازالة الامن
وصيد الحرم اي اذا دل عليه غير محرم فانه لا يضمن لان كونه
محفوظا للبعد عن الناس بل كونه في الحرم ومن دفع
الى صبي سكينا ليمسكه للدافع فوجا به نفسه لا يضمن لانه
تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم
وهو فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وان
سقط من يده فجرحه ضمنه لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل

لا بازالة الامن ورد عليه انه ينبغي ان يضمن ح

اي اذا دل رجل السارق لا يضمن على مال المسلم ح

مختار

مختار فيضاف الحكم الى السبب بعد الدفع ومنه اي من باب
ما هو سبب مجازا كالتطليق والعتاق والنذر المعلق
في المعلقة صفة للتطليق والاعتاق والنذر نحو ان
دخلت فانت طالق ان دخلت فعبدي حر ان دخلت
فلله علي كذا للجزاء متعلق بقوله ما هو في الجزاء وهو
الطلاق والعتق ولزوم المنذور وانما صار مجازا لانه لا يوصل اليه
لان الشرط معدوم على خطر الوجود اي لان هذه الامور
المعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا
مجازا وكاليمين بالله للكفارة اي سبب الكفارة مجازا لانها
اي اليمين للبر فلا توصل الى الكفارة اذ الكفارة تجب بعد الحنث
فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا يكون سببا الا
حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد الشرط اي في صورة تعليق الطلاق
والعتاق والنذر بالشرط يصير الايجاب السابق علة
حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعنده وهو
اي ما هو اسباب في معنى العلل حتى بطل التعليق بالملك اي
ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد ان ملكتك
فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجواز
التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا
وجد السبب كالزكاة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب

سبب م

الحول م

ثم عندنا الخلف الى المجاز بسبب الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله
ومنه ما هو سبب مجازا وعند تباين في ان التنجيز
هل يبطل التعليق ام لا فعند زفر لا لانه لما لم يكن التنجيز
والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود لم يصح التعليق بشرط محتمل
وجوده فلما في الحال لم يترجح جانب الوجود وعند وجود الشرط
فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل صورة
المسئلة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت
طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق
حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا تقع طلاق
وهو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط
لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع
الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك فاما التعليق
فلا يفتقر الى الملك حالة التعليق فاذا علق بالملك
نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند
وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت
الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند
وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق
على الملك حال وجود الشرط ما لا يستصحب فاذا وجد الملك حال
التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك فكذا لا يبطله

وعند زفر لا يبطل التعليق مصحح الطلاق ٣

زوال

زوال الملك لا يبطله زوال الحل ايضا والمراد بزوال الحل
وقوع الطلاق الثلث في قوله تعالى فان طلقها فلا تحل
له من بعد حتى تنكح زوجا غيره قلنا اليمين شرعت
للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون
الجزاء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من المحل حال ما اذا
قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخل
الدار لانها ان دخلت الدار يترتب عليه هذا الحكم المخوف
اي الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من
تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب فالمراد بكون
البر مضمونا هذا فيبطله زوال الحل لا زوال الملك
اي يبطل التعليق زوال الحل وان لم تقع الثلث لا زوال
الملك وهو ان تقع ما دون الثلث لانه يمكن له الرجوع
اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق
يتوقف صحته اي صحة التعليق على وجود النكاح فيكون
مقتصرا على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح اما الطلقات
التي يملكها بالنكاح بعد الثلث فالمرأة اجنبية عن الزوج
في تلك الطلقات واما التعليق بالتزوج فان البر فيه
مضمون لوجود الملك عند الشرط فان الشرط فيه بمعنى
العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الى

اثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونًا المراد بتلك الشبهة
ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون المجاز شبهة الثبوت
في الحال ليكون البر مضمونًا واعلم ان الكل من الاحكام سببًا
ظاهرًا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر فسبب وجوب
الايمان بالله تعالى حدوث العالم ولما كان هذا السبب في
الآفاق والانفس موجودًا فلا يصح ايمان الصبي العاقل وان
لم يخاطب وللصلاة الوقت على ما مر وللزكاة ملك المال
واعلم انه ورد على سببية ملك النصاب للزكاة اشكال
وهو ان تكرر الوجوب بتكرار وصف يدل على سببية ذلك
الوصف وههنا الوجوب يتكرر بتكرار الحول فيجب ان يكون
الحول سببًا لا النصاب فلدفع هذا الاشكال قال الا ان الغنى
لا يكمل الا بمال نام والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء
فيتجدد والمال لغيره يتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال
تقديرًا وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم سبب لصومه
وللصدقة رأس يمونه ويلي عليه والى الفطر شرط لقوله
صلى الله عليه وسلم ادوا عمن تمونون وعند اماكانها اضافة
الحكم الى السبب او لان يجب عليه فيؤدي عنه غيره كما في
العاقلة والنائب شرط لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير
والكافر فيثبت الاول والنص يقتضي الوجوب بتضاعف

يكمل ٢

الفطر ٢

الرؤس

الرؤس والاضافة الى الفطر لمجاز فيه الاضافة الى الرؤس
وهي تحتمل الاستعارة الفطر بخلاف تضاعف الوجوب بتضاعف
سؤال وهو ان الاضافة دليل السببية والصدقة قد تضاف
الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف
الى الرؤس ايضا فاذا تعارضنا تساقطا ونحن نتمسك على
سببية الرؤس بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من الاضافة
لان الحكم يضاف الى غير السبب مجازا وهذا لا يجري في التضاعف
والتعدد صفة المؤنة اي في قوله عليه الصلاة والسلام
ادوا عمن تمونون فرجح سببية الرؤس وللحج البيت
واما الوقت والاستطاعة فشرط وللعشر الارض النامية
بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار
الخارج وهو نماء الارض جاز عن الخارج عبادة اي
العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فيشبه الزكاة
فانها جزء من النصاب وكذا للخراج اي سببه الارض
النامية الا ان النماء يعتبر فيه تقديرا بتمكن الزراعة فصار
مؤنة باعتبار الاصل والارض عقوبة باعتبار
الوصف وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة
الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة ولذا لم يجتمعا عندنا
اي لاجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف

العقوبة في الخارج لم تجتمع العشر والخراج عندنا خلافا
للشافعي والطهارة لاداء الصلوة والحدث شرط والحدود
والعقوبات ما نسب اليه من سرقة او قتل والكفارات
ما نسب اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة والشرعية للمعاملات
البقاء المقدر اي للتعالم ولا اختصاصات الشرعية التصرفات
المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما وعلم ان ما يترتب عليه
الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون
بصنع المكلف كالوقت للصلوة يختص باسم السبب
وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم
كالبيع للملك فهي علة ويطلق عليه اسم السبب مجازا
وان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة وهو بصنع
المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة
فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس
يختص باسم العلة واما الشرط فهو شرط محض وهو حقيقي
كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي وهو كلمة
او بدلالتها كالمرأة التي اتزوجها طالق وقد مر ان
تأثير التعليق عندنا منع العلة وعنده منع الحكم واما
شرط في حكم العلة وهو شرط لا تعارضه علة يصح ان
يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط

فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم

وحدهم

وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين فالضمان على الثاني
فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار
كما اذا شهدا بان الزوج خير امرأته وآخران بان
المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق
ثم رجع الفريقان يضمنه شهود الاختيار فشهود التخيير
سبب وشهود الاختيار علة فان قال ان كان قيد
عبدي عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر
فشهد شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه
ثم حله فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة لان
القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عنده والعلة وهو
قضاء القاضي لا يصلح لضمان العتق والحل لا يصلح للضمان
لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين فكان
رجوع الفريقين اي شهود اليمين وشهود الشرط فان
العلة يصلح للضمان لانها اثبت العتق بطريق التعدي
وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ الا ظاهرا فيعتق
بحل القيد وكذا حافر البئر مع طرحه على الامثال الذي لو
وبها رجع شهود الشرط ومسئلة القيد والشبهة
فان هناك شرطا لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها
والشرط هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض

مانع عن السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط
ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان الى الحافر
بقوله فان الثقل علة السقوط وهو امر طبيعي والمشي
مباح فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط لان
صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه
بخلاف ما اذا وقع نفسه عمدا ومنع الحر واشراع الجناح
والحائط المائل بعد الاشهاد من قسم الاسباب واما
الشرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل فاعل
مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد الغير فابق لا يضمنه
عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار
كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها
وهو كذا اذا فتح باب قفص او اصطبل خلافا لمحمد فان فعل
الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح يجب الضمان
كما في سيلان ما في الزق فان الطيران امر طبيعي للطير كما
السيلان للماء ولنا انه هدر في اثبات الحكم لا في قطعه عن
الغير كما كلب يميل عن سنن الارسال فاذا قال الولي
سقط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول قوله اي الحافر
لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة
عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت

بسبب آخر

بسبب آخر لانه صاحب علة واما شرطا اسما لا حكما كما
اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما شرط اسما لا حكما حتى
اذا وجد الاول في الملك والثاني لا يطلق وبالعكس تطلق
خلافا لزفر وصورته ان يقول لامرأته ان دخلت هذه
الدار وهذه فانت طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها
فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا لان الملك شرط عند
وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثاني
لا الاول واما العلامة فقد ذكره في نظيره بالاحصان للرجم
لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجوده
متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وههنا علة
الزنا لا يتوقف على احصان يحدث متأخرا اقول ما ذكرنا
وهو ان الشرط امر متأخر عن وجود صورة العلة يمنع
انعقاد العلة الى ان يوجد هو تفسير الشرط التعليقي لا الشرط
الحقيقي كالشهادة للنكاح والعقد للتفرقة ونحوهما كا
الوضوء للصلاة وطهارة الثوب والمكان والبدن لها
فالشرط التعليقي متأخر عن صورة العلة اما الشرط الحقيقي
فلا يجب تأخيره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما
فكون الاحصان مقدما لا يدل على انه ليس بشرط وهذا
الاشكال اختلج في خاطري والجواب عندي ان الشرط اما

تعليق واما حقيقي والحقيقي فيما ان احدهما ان يكون الشرط
متأخرا عن العلة كحفر البئر في الطريق مع ثقل الثقيل و الآخر ان
يكون متقدما كالوضوء للصلوة والعقل للتصرفات فمن هو
متأخر اقوى مما هو متقدم لان الحكم مقارن للشرط الذي
هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط
في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان
هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط
علامة فاذا لم يكن مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيصح
ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه لا يثبت
العلة وهو الزنا بهذه الشهادة و لما كان لقائل ان يقول في
كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت لم
ان كان الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت
اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة يثبت بشهادة
الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت ايضا بشهادة
الكافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه اعتقه
اي لما ذكرتم ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء
مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة
الكافرين ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه
اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة على الوطي

الكافر

الكافر فيقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان
فيثبت احصانه بشهادة الكافر قلنا الشهادة انما
خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه حتى تقبل
على المسلم والكافر جميعا اي في عدم القبول فان العقوبات
بشهادة الرجال مع النساء فانها لا يثبت العقوبات
لا يثبتها لان الاحصان ليس الا علامة لكن يتضمن ضررا
بالمشهود عليه وهو تكذيبه ودفع انكاره وهي تصلح
لذلك لان شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود
عليه وهو المسلم وشهادة الكافر بالعكس فانها لا تصلح
على المسلم وهي تتضمنه ضررا بالمسلم اي شهادة الكافر
في هذه الصورة تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذي يثبت
حريته ليثبت عليه الرجم فلا يصلح لذلك لا تصلح شهادة
للاضرار بها بالمسلم وهو ما ذكرناه من تكذيبه ورفع منزل
الكافر وعلى هذا اي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة
فيجوز ان يثبت بما لا يثبت به العلة قالوا ان شهادة
القابلة على الولادة تقبل من غير فراش اي في المبتوتة
والمتوفى عنها زوجها ولا حبل ظاهر عطف على قوله
من غير فراش ولا اقرار به عطف على قوله وحبل اي
بلا اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد هنا اي في شهادة

القابلة الا لتعيين الولد وهي مقبولة فيه اي شهادة
القابلة مقبولة في تعيين الولد فاما النسب فانما يثبت
بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة العلوق في
وعند ابي حنيفة لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان
النسب مضافا الى الولادة فشرط لاثباتها كمال الحجة
بخلاف ما اذا وجد احد الثلاثة وهو اما الفراش او الحبل
الظاهر او اقرار الزوج بالحبل واذا علق بالولادة طلاق
تقبل شهادة امرءة عليها في حقها اي في حق الطلاق
عندهما لانه اي ثبت الولادة لما ثبت ما كان تبعا لها الا
عنده لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود
فشرط لاثباته اي لاثبات الشرط ما شرط لاثبات
حكمه وهو الطلاق كما في العلة فانه يشترط لاثبات العلة
ما يشترط لاثبات حكمها على ان هذه الحجة ضرورية فلا يتعدى
اي شهادة المرءة الواحدة حجة ضرورية لا تقبل الا
فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا يتعدى عنه الى
ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه
الرجال فلا تقبل فيه شهادة الواحدة كما في شهادة
المرءة على ثيابة امة بيعت على انها بكر في حق الرد
فان شهادة المرءة لا تقبل في حق الرد وان كانت مقبولة

في

في حق البكارة والثيابة فكذا ههنا بل يحلف البائع وقال
الشافعي الاصل في المسلم العفة والقذف كبيرة ثم العجز
عن اقامة البينة يورث ذلك كونه كبيرة اي تبين بالعجز
عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة لانه
يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لجنايته فيثبت
سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابقا عليه اي على
العجز على اقامة البينة بمجرد القذف فسقطه عند الشافعي
وان لم يجلد وعندنا لا يسقط الشهادة بمجرد القذف
بل انما يسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه
الجلد اذ هو فعل حسي اي لا يمكن اقامة الجلد سابقا على
العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسي لا امر وله فان اقيم
الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة
فانه حكم شرعي يمكن سبقه فان تحقق العجز يظهر ان عدم
قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق
العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في
ذلك القذف قلنا القذف في نفسه ليس بكبيرة فان الشهادة
عليه مقبولة حسبة اي حسبة لله وهو اي القذف
لا يحل الا ان يوجد الشهود فاذا مضى زمان يمكن احضارهم
ولم يحضرهم صار كبيرة فيكون العجز شرطا اي لرد القاضي

الجلد بخلاف م

شهادة ما لرامي العفة اصل لكنه لا يصلح لاثبات رد شهادته
اي لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط
ثم ان اتى بالبينة على الزنا من غير تقادم العهد بعد ما
جلد يبطل رد شهادته ويحد الزاني وان تقادم العهد
اي اذا اتى بالبينة على الزنا بعد جلد الرامي لكن بعد تقادم
العهد يبطل الرد اي رد شهادة الرامي ولا يثبت الحد اي
حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة في درء
الحد **باب** المحكوم به وهو قسمان ما ليس له
الا وجود حسي وما له وجود آخر شرعي فالاول لابد ان
يكون متعلق الحكم الشرعي اما ان يكون سببا لحكم آخر او
لم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكا
الاكل ونحوه وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب
لحكم آخر وهو الملك كالصلوة المحكوم به وهو فعل المكلف
قسمان ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل وما له
وجود شرعي مع وجوده الحسي فالمحكوم به لابد ان يكون
متعلق الحكم الشرعي فبعد ان يكون كذلك لا يخلو من ان يكون
سببا لحكم شرعي آخر او لم يكن فحصل اربعة انواع الاول
ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم
شرعي آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعي هو وجوب

الحد والثاني ما له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي
لكنه ليس سببا لحكم شرعي كالاكل اما كونه متعلقا لحكم شرعي
فلان الاكل تارة واجب واخرى حرام والثالث ما له
وجود شرعي هو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي كالبيع
فانه مباح وسبب للملك والرابع ما له وجود شرعي ومتعلق
لحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي كالصلوة والوجود الشرعي
يحسب الاركان والشرائط المعتبرة بالشارع فان وجدت
فحصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا غير الداخلة يسمى صحيحا وان
اي فان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا وان لم
اي الاركان والشرائط يسمى باطلا فالفاسد صحيح باعتبار دون
وصف فاما الصحيح المطلق فيراد به الاعلى اي ما وجدت الاركان
والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة ثم المحكوم به اما حقوق
الله تعالى خالصة او حقوق العباد او ما اجتمعا فيه وحق الله
غالب او ما اجتمعا فيه وحق العبد غالب اما حقوق الله تعالى فثمانية
عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل مشتمل على الاصل
والملحق والزوائد فالايمان اصله التصديق والاقرار ملحق به
حتى ان من تركه مع القدرة عليه لم يكن مومنا عند الله تعالى
وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا وعند بعضهم الايمان
التصديق والاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيوية وهو

في حقهما اي الاقرار اصل في حق الاحكام الدنيوية اتفاقا حتى
صح ايمان المكره في حق الدنيا ولا يصح ردته لان الاقرار
دليل محض لا ركن وذا دار الاعيان الى اعمال الصالحة وعبادة
فيها مؤنة لتعلقه بالعشر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة
فيها عقوبة كالخراج فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه
اي لان الخراج لما تردد بين الامرين اي بين العقوبة
والمؤنة لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول وهو المؤنة
غالب على ما يبقى انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض
عقوبة باعتبار الوصف ومؤنة فيها عبادة كالعشر
فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم
وعند ابي يوسف يتضاعف لان فيه اي في العشر معنى
العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فالاسلام فلا ينافي
العقوبة من كل وجه فيتضاعف اي الخراج [illegible]
اسهل من الابطال اصلا اعلم ان محمد قال يبقى
العشر على الكافر على بقاء الخراج على المسلم وقال ابو يوسف
ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية
فيجب تغيره الى الخراج فان فيه معنى العقوبة والاسلام
لا ينافي العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم
وقوله فيتضاعف كلمة التعقيب هي الفاء راجع الى قوله

ودون الكفر

ودون والكفر ينافيها فلابد من تغيير العشر والمضاعف
اسهل من الابطال فيتضاعف اذ هي في حقه قد شرع
في الجملة وعند ابي حنيفة ينقلب خراجا اذ التضعيف امر
فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج لان التضعيف
يثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم بخلاف القياس في بني تغلب
باعيانهم لان تغلب كفار الا وقد اشتهم الجزية
وغيرهم من الكفار يوخذ منهم الجزية فلا يكونون في حكمهم
وحق قائم بنفسه اي لا يجب في ذمة احد كخمس الغنائم والمعادن
وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث
بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ
الخاطي مقصر فيجزيه الجزاء القاصر وان في القتل سببا اي
لا يثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البير ونحوه وشاهد
اذا رجع اي شهدا ان مورثه قتل زيدا فقتل مورثه
قصاصا ثم رجع عن الشهادة لم يحرم الميراث لانه اي حرمان
الميراث جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة
كالكفارة فلا يجب على المسبب كحافر البير لانها اي الكفارة
جزاء الفعل والصبي اي لا تجب الكفارة على الصبي لانه لا يوصف
بالتقصير خلافا للشافعي فيهما اي في المسبب والصبي لانها
عنده ضمان المتلفات وهو لا يصح في حقوق الله تعالى والكفارة اي

لا يجب الكفارة على الكافر لوصف العبادة وهي اي العبادة
فيها غالبة اي في الكفارة الا كفارة الظهار فان وصف
العقوبة فيها غالبة لانه اي الظهار منكر من القول وزور
وكذا كفارة الفطر اي وصف العقوبة غالبة فيها لقوله عليه
الصلوة والسلام من افطر في رمضان فعليه ما على المظاهر
ولانها علم على انها لا يجب على الخاطي ولان الافطار عمدا
ليس فيه شبهة الاباحة ثم ورد على هذا ان الافطار عمدا
لما لم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة الفطر
عقوبة محضة ولدفع هذا الاشكال قال ولكن الصوم لما كان
حقا غير مسلم الى صاحبه فاوجب فيه فلا يكون الافطار
ابطالا لحق ثابت له هو منع عن تسليمه الى المستحق فاوجبنا
الزاجر بالوصفين اي العبادة والعقوبة ثم شرع وبين اي الكفارة
عقوبة وجوبا وعبادة اداء وقد وجد في الشرع ما هو ذلك اي
ما يكون عقوبة وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود ولم نجد
على العكس اي لم نجد في الشرع ما هو عبادة وجوبا وعقوبة
اداء واما قال هذا جوابا لمن يقول لم لم يعكس حتى يسقط بالشبهة
كالحدود وتفريع على ان كفارة الفطر عقوبة وشبهة قضاء
القاضي في المنفرد اي المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضي
شهادته وظني ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع

عامدا لا يجب عليه الكفارة عندنا خلافا للشافعي وتسقط
ان افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا ان اصبح صائما ثم
سافر فافطر واما حقوق العباد فاكثر من ان تحصى وما اجتمعا
فيه فالاول غالب حد القذف وما اجتمعا فيه والثاني
غالب القصاص واما حد قاطع الطريق فالحق
الله تعالى عندنا وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف
ففي الايمان اصله التصديق والاقرار ثم الاقرار خلف عن
التصديق في احكام الدنيا اي صار الاقرار قائما مقام الاصل
في احكام الدنيا ثم اداء احد ابوي الصغير خلف عن ادائه
حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد ادائه اي لما كان اداءه اصلا واداء
الوالدين خلفا فاداء الاصل وهو اداء الصغير العاقل لا يعتبر
التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بحكم تبعية ثم تبعية اهل الدار
او الغانمين خلف عن اداء احدهما اذا عدما اي اذا اعدم
الابوان وكذا الطهارة والتيمم لكنه اي التيمم خلف مطلق عندنا
بالنص اي اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء
مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد وعنده
خلف ضروري اي التيمم خلف عن الماء عند الشافعي عند
العجز لقدر ما يندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد
وقال عطف على قوله لم يجز في اناءين نجس وطاهر يتحرى وذا لم

صار م
المجرد م
وجده

فيتوضأ بماء يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان
التيمم خلف ضروري ولا ضرورة ههنا وعندنا يتيمم اذا ثبت
العجز بالتعارض اي بين النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة
فانه خلف مطلق لا ضروري ثم عندنا التراب خلف عن الماء
فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في كل
واحد منهما بكماله فيجوز اقامة المتيمم للمتوضي كاقامة الماسح للغاسل
وعند محمد وزفر رحمهما الله التيمم خلف عن الوضوء فالمتوضي فلا يجوز
لان المتوضي صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبني
صاحب الاصل القوي صلواته على صاحب الخلف الضعيف
كما لا يبني المصلي بركوع وسجود على المومي وشرط الحنفية
امكان الاصل لبقاء السبب منعقدا له ثم عدمه لعارض
كما في مسئلة مس السماء والحلف في التمويه **باب**
المحكوم عليه ولا بد من اهليته للحكم وهي لا تثبت
الا بالعقل قالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث
ينتهي اليه درك الحواس فيبتدئ المطلوب للقلب اي نور يحصل
باشراق العقل الذي اخبر النبي عليه السلام انه من اوايل
المخلوقات فكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد
النور الحسي تخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب اي النفس
الانسانية مع هذا النور العقلي وقوله طريق يبتدأ به [illegible]

درك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهاية
ارتسامه في الحواس الباطنة وهي بداية تصرف القلب فيه
بواسطة العقل بان يدرك الغائب من الشاهد وينتزع
الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف
مراتب استعداده لهذا الانتزاع ثم علم البديهيات
على وجه يوصل الى النظريات ثم النظريات منها ثم استحضارها
بحيث لا تغيب وهذا نهايته ويسمى العقل المستفاد والمرتبة
الثانية هي مناط التكليف اعلم ان ما ذكرنا في المتن من
تعريف العقل اورده مشايخنا في كتبهم ومثلوه بالشمس
كما ذكرنا في المتن وهذا مناسب لما قاله الحكماء والتمثيل
بعينه مسطورة في كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على
جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير وقد ادعوا ان
اول شيء خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقد قال عليه السلام اول
ما خلق الله تعالى العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا
الجوهر الذي اخبر النبي عليه السلام انه من اوايل المخلوقات
فيكون المراد بالنور المنور كما في قوله تعالى الله نور السموات
والارض وايضا قد يطلق العقل على الاثر الفائض من
هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا
المعنى وبيانه ان الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق

همین بر کس کند افتادگی خاک ره ادیم دگر نه برکشند باکسان چون آسمان بایم

علتها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل كجرم
الشمس اذا اشرقت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل
فالمراد بالعقل هذا النور الذي حصل باشراق ذلك الجوهر
وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها يكتسب العلوم وهي
قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر ولها اربعة مراتب
كما ذكرت في المتن يسمى الاول العقل الهيولاني والثاني العقل
بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل بالمستفاد
وايضا يطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات
ويسمى له المستحيلات وجواز الجائزات وقوله يبتدئ به
يلزم من هذا الكلام ان يكون المدرك الحواس الخمس بداية
ونهاية وكذا الادراك العقلي بداية ونهاية وهو درك الحواس
هو بداية الادراك العقلي فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام
المحسوس في احدى الحواس الخمس ونهاية ارتسامه في الحواس
الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك
في مقدم الدماغ وهو الذي يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال
وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ يرتسم فيه
المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة وهي خزانة الوهم ثم المفكرة
في وسط الدماغ تاخذ المدركات من الطرفين وتتصرف فيها
وتركب بينها وتسمى مخيلة ايضا هذا نهاية ادراك الحواس فاذا

مراتب عقل

بيان حواس باطنه

ثم هذا

ثم هذا ينشرح النفس الانسانية من المفكرة علوما فهذا
بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله اربع مراتب
كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى ثم معلومات النفس اما لا يتعلق
بها العمل كمعرفة الصانع تعالى وتسمى علوما نظرية واما يتعلق
وتسمى عملية فاذا اكتسبت العملية حركت البدن الى ما هو
خير وعما هو شر فيستدل بهذا على وجود تمكن القوة وعند ما
اي يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة وهي قابلية
النفس اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس الآلة
آمرة للبدن محركة الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها
والجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر
علم معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا بالقابلية المذكورة
فاذا لم تحركها الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر
اذ لو كانت عارفة لحركته ثم عدم معرفتها لعدم قابليتها
اذ لو كانت قابلة لها وقد علمت ان ذلك الجوهر دائم الاشراق فـ
لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرف بالافعال
ثم كان العقل متفاوتا في افراد الناس وذلك التفاوت
انما هو لزيادة قابلية بعض النفوس بذلك الفيض والاشراق
لشدة صفائها ولطافتها في مبدأ الفطرة ونقصان قابلية
بعضها لكدورتها وكثافتها في اصل الخلقة متدرجا من النقصان الى

الى الكمال بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة
فيصير اشد تناسبا بذلك الجوهر ويزداد استعداده بانواره
واستفاضة منها فكلامه اشارة الى ان البنية المذكورة سبب
لحصول العقل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القوة
والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر
فقدره الشرع بالبلوغ اذ عنده يجب تتم التجارب وتتكامل
القوى الجسمانية التي هي مراكب للقوة العقلية ومسخرة
لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر الخلاف في انه
الحسن والقبح عند المعتزلة الخطاب متوجه بمجرد العقل وهذا
فرع مسئلة الحسن والقبح المذكورة في باب الامر فالصبي العاقل
وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقدا الكفر
ولا الايمان يعذبان وعند الاشعري يعذر ان علم يعتبر كفر
شاهق الجبل حتى لو قتله ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا
التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع
وهو مبني عليه اي الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة
الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة
وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا قطعا للدور ولكن
قد يتطرق الغلط في العقليات فان مبادي الادراكات
العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية

والعقلية

العقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى
من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه
في زمانين مختلفين ولهذا بنينا على التوسط بين مذهب الاشعرية
والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور في مسئلة
الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة
الوهم العقل في بعض الامور العقلية ويتطرق الخطاء
فيها وهو وحده غير كاف اي العقل وحده غير كاف
فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ما ذكرنا من الا
بل لا بد من انضمام شيء آخر اليه ارشادا وتنبيها ليتوجه العقل
الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فيعينه
على الاستدلال فهذا اخترنا التوسط في المسائل الاربعة
المذكورة في المتن وهي قوله فالصبي العاقل لا يكلف
بالايمان لعدم استيفاء مدة قد جعلها الله تعالى علما لحصول
التجارب وكمال العقل ولكنه تصح منه اعتبارا للاصل
العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة
وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب والمراهقة ان غفلت
عن الاعتقادين لا تبين عن زوجها وان كفرت تبين
فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها
كافيا في التوجه الى الاستدلال لكن ان لم يوجد علم ان انها

ادرك مدة افاد وتنبها التوجه فجعلنا مجرد عقلنا كافيا
اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه وكذا
الشاهق اي لا يكلف قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده
يكلف فلا يعذر قال الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه لم
يستوجب عصمة بدون دار الاسلام **فصل** ثم الاهلية
ضربان وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة وهي
في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا له
وعليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم
ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى هذه
الآية اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى وبين بني آدم
وعن اقرارهم بربوبيته تعالى ووحدانيته واشهادهم
عليهم دليل على انهم يؤاخذون بموجب اقرارهم من اداء
حقوق تجب للرب سبحانه وتعالى على عباده فلا بد لهم
من وصف يكونون به اهلا للوجوب عليهم فثبت لهم الذمة بمعنييها
اللغوي والشرعي وقال كل انسان الزمناه طائره في
عنقه العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطاير فان مر
سانحا يتيمنون به وان مر بارحا تشأموا به واستعير الطائر
لما هو في الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره
واعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه

اهلية ٢

ما قضي له

ما قضي له من خير وشر او الزمناه عمله لزوم القلادة او
الغل العنق اي لا ينفك عنه ابدا فدلت الآية على لزوم
العمل الانسان فمحل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله في عنقه
استعارة العنق لذلك الوصف المعنوي الذي يلزم به
التكليف لزوم القلادة او الغل العنق وقال الله تعالى
وحملها الانسان هذه الآية تدل على خصوصية الانسان
بحمل اعباء التكاليف اي وجوبها عليه فثبت بهذه الآيات
الثلاث ان للانسان وصفا هو به يصير اهلا لما له وعليه
وقد فسر الذمة بوصف يصير هو به اهلا لما له وعليه ولا
دليل في هذه الآيات على وصف يصير به اهلا لما له لكن
المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون هذا
كافيا لاثبات المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف الذي
يكون به اهلا له فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها وقوله خلق لكم ما في الارض
فقبل الولادة له ذمة من وجه يصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا
ولد يصير ذمة مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود
حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا فحقوق
العباد وما كان منها غرما وعوضا تجب اي على الصبي وهذا قسم
من قوله واذا ولد لان المقصود منها المال واداؤه يحتمل النيابة

١٩

وكذا ما كان صلة تشبه المؤن والاعواض كنفقة القريب
نظير الصلة التي تشبه المؤن والزوجة نظير الصلة التي
تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية اي لا يجب فلا يحتمل
العقل اي لا يحتمل الصبي الدية وان كان عاقلا في هذا
الكلام ايهام لانه تشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظ حق
فعل والعقوبة اي لا يجب على الصبي العقوبة كالقصاص
ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم عليه
وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي
لانه لا يوصف بالتقصير واما حقوق الله تعالى فالعبادات
لا تجب عليه اما البدنية فظ لان الصبي سبب العجز واما
المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة
فعبارتها كالبدنية ولا العقوبات كالحدود ولا العبادات
فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد ره لرجحان معنى العبادة
ويجب عندهما اجتزاء اي اكتفاء بالاهلية القاصرة وكما
مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب وعلى الاصل المذكور
وهو ان ما لم يكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا لو وجب اداء
الصلوة على الحائض والحيض ينافيها لظهر ذلك في حق
القضاء وفي قضائها حرج فسقط اصل الوجوب بخلاف
الصوم اذ ليس في القضاء حرج والاداء يحتمل اي يحتمل

ان يكون

ان يكون اداء الصوم واجبا لان الحدث لا ينافي الصوم
وعدم جوازه منها اي عدم جواز الصوم من الحائض خلاف
القياس فينتقل الى الخلف اي ينتقل الوجوب الى الخلف وهو
القضاء والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم
وكذا الاغماء الممتد في الصلوة دون الصوم لانه اي الاغماء
قلما يستوعب شهر رمضان واما الثانية اي اهلية
الاداء فقاصرة وكاملة وكل يثبت بقدرة كذلك اي اهلية
الاداء القاصرة يثبت بقدرة قاصرة واهلية الاداء
الكاملة يثبت بقدرة كاملة والقدرة القاصرة
يثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة
بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فيثبت
بالقاصرة اقسام حقوق الله تعالى كالايمان وفروعه فيصح
من الصبي لقوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلوة
اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا وانما الضرب
للتاديب جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب
عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب بان هذا الضرب
للتاديب والصبي اهل للتاديب ولانه عطف على قوله
لقوله عليه السلام اهل للثواب ولان الشيء اذا وجد لا يعدم
شرعا الا بالحجر اي بحجر الشرع وهو بط فيما هو حسن وفيه

نفع محض ولا ضرر الا في نفس لزوم ادائه وهو عنه موضوع اي مرفوع
واما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الآخر جواب
اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعاً
عن الصبي لكونه ضرراً يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان
الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته
الوثنية لان كلاً منهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى كفر
الآخر لا الى الاسلام وايضا هما من ثمرات الايمان وانما يوصف
صحة الشيء بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين الا
يرى انهما يثبتان تبعاً ولم يعد ضرراً حتى لو كان ضرراً
لا يلزم تبعية الآب او تصرفات الآب لا يلزم الصغير
فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا لان الجهل
لا يعد علماً فيصح ردته فيلزمه احكام الآخرة لانها تتبع
الاعتقادات والاعتقادات امور موجودة حقيقة
لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية فكذا احكام الدنيا لانها
يثبت ضمناً لان احكام الدنيا يثبت بالكفر ضمناً واحكام
القصدية في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية ولما كان
ثابتة ضمناً يثبت وان كان ضرراً مع انه لا يصح منه قصداً
ما هو ضرر دنيوي على انها يلزم تبعاً ايضا اي الاحكام الدنيوية
بسبب الكفر يلزم الصبي تبعاً للابوين وان كان لا يلزمه قصداً لكن ضمناً

العبادة قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعاً محضاً
كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم ياذن وليه فان آجر
المحجور اي الصبي المحجور والعبد المحجور نفسه وعمل يجب الاجر استحساناً
وفي القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد وجه الاستحسان
ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب
الاجرة نفع محض وانما الضرر في عدم الوجوب لكن في العبد بشرط
السلامة حتى ان تلف فيه يضمن اي ان تلف العبد المحجور في
ذلك العمل يضمن المستاجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق
في الحر واذا قاتلا يستحقان الرضخ الضمير يرجع الى الصبي والعبد
المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيراً اي لا يبلغ سهم الغنيمة
ويصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة ان لم ياذن الولي او في
الصحة اعتبار الآدمية وتوصل الى درك المضار والمنافع
والاهتداء في التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى
وما كان ضرراً محضاً عطف على قوله فما كان نفعاً محضاً
كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن
وليه ولا مباشرة اي لا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة
والقرض من قبل الصبي الا القرض للقاضي وانما يصح اقراض
مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي قادر
على استيفائه فكان عليه صيانة الحقوق والعين لا يوجد

بهلاكها جعلت حالية اي لما كان صيانة الحقوق على
القاضي والحال ان الدين ربما هلك فيقرضها القاضي
ليلزم في ذمة المستقرض ويأمن من هلاكها وما يتردد
بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما
حيث انه يدخل المشترى في ملك المشتري نفع ومن حيث
انه يخرج البدل عن ملكه ضرر يصح بشرط راي الولي
لانه اي الصبي اهل الحكم اذا باشره وليه فلهذا اذا باشر
بنفسه براي الولي وتحصيل هذا اي مباشرة الصبي براي
الولي ما يحصل بذلك اي بمباشرة الولي مع فضل تصحيح
عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا اي تصرف
الصبي براي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر عند
ابي حنيفة بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول براي
الولي فصار كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب
ولا يملكه الولي فاما من الولي اي بيع الصبي من الولي
مع غبن فاحش ففي رواية يصح لما قلنا انه يصير كالبالغ
وفي رواية لا لانه اي الصبي في الملك اصل وفي الراي
اصل من وجه دون وجه لان له اصل الراي باعتبار
اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت
شبهة النيابة اي شبهة انه نائب الولي واذا كان

كذلك

كذلك صار كان الولي باع من نفسه مال الصبي بالغبن
فاعتبرت اي شبهة النيابة في موضع التهمة وهو
ان بيع الصبي من الولي وسقطت في غير موضعها
اي في غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب
وعندهما متعلق بقوله ثم هذا عند ابي حنيفة بطريق
انه اي تصرف الصبي يصير براي اي براي الولي كمباشرة
اي الولي فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا اي لا من الولي
ولا من الاجانب واما وصيته اي وصية الصبي فباطلة
لان الارث شرع نفعا للمورث قال عليه السلام لان
تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة
يتكففون الناس اي يمدون الكف سائلين وانما
ذكر الوصية لانها ترد اشكالا وهو ان الوصية نفع لانها
سبب للثواب الآخرة مع انه لا يزول الموصى به (الا)
حيا عن ملكه فينبغي ان يصح وصيته فاجاب بان الارث
شرع نفعا للمورث وفي الوصية ابطال الارث حتى شرع
في حق فرع على ان الارث شرع نفعا للمورث حتى
لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي الا انها شرعت
في حق البالغ كالطلاق جواب اشكال وهو ان الوصية لما
كانت ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي ان لا تصح من البالغ جاب

صح ٢

بانها لا يخرج من البالغ وان كان ضرراً كالطلاق
الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية
فمنها الجنون وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال
والاقوال على نهج العقل الا نادراً وهو في القياس يسقط
كل العبادات لعدم القدرة ولهذا عصم الانبياء
عليهم السلام عنه حيث لم يمكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم
استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط لعدم الحرج على انه لا ينافي
اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل
للثواب ثم عند ابي يوسف رح بهذا اشارة الى انه لا يسقط
الوجوب اذا لم يمتد الجنون اذا اعترض بعد البلوغ اما اذا
بلغ مجنوناً فانه يسقط مطلقاً ومحمد رح لم يفرق بين ما عرض
بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنوناً فالممتد يسقط وغير
الممتد غير مسقط في كل واحد من الصورتين الممتد يسقط
وغير الممتد غير مسقط عنده ثم الامتداد في الصلوة بان
يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد رح بصلوة فيصير الصلوات
ستاً وفي الصوم بان يستغرق شهر رمضان وفي الزكوة
بان يستغرق الحول عند محمد رح وعند ابي يوسف رح
اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة واما ايمانه
فلا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد لعدم العقل وذلك

لا يكون

لا يكون حجراً وانما قال هذا جواباً للسؤال وهو ان عدم
صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون
بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن
الاسلام لانه نفع فلا يصح الحجر عنه فاجاب بان عدم
صحته ليس بطريق الحجر ويصح تبعاً عطف على قوله فلا يصح
واذا اسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه ويصير
مرتداً تبعاً لابويه واما المعاملات فانه يؤاخذ بضمان
الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي في اول فصل الاهلية
وهو قوله بحقوق العباد ما كان منها غرماً وعوضاً كما
وكما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب الحجر واما
هو من الاقوال فيعتبر عبارته ومنها الصغر فقبل ان
يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من اهلية
الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل
السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان
حتى اذا اداه كان فرضاً لا نفلاً حتى اذا بلغ لا يجب عليه
الاعادة ولكن التكليف والعهدة عنه ساقطان انما جعل
الصغر من العوارض مع انه حالة اصلية للانسان اذ ماهية
الانسان لا تقتضي الصغر فنعني بالعوارض على الاهلية
هذا المعنى اي حالة لا يكون لازمة للانسان ويكون

منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان
لتحمل اعباء التكاليف ولمعرفته تبارك و تعالى فالاصل
ان يخلقه على صفة يكون وسيلة الى حصول ما قصد منه
خلقه وهى ان يكون فى مبداء فطرته وافر العقل تام
القدرة كامل القول والصغر حالة منافية لهذه الامور
فيكون من العوارض فلا يحرم الميراث تعقيب لقوله لكنه
التكليف والعهدة عنه ساقطان بالقتل و لا يلزم على
هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث فعدم
الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا يعد جزاء انما قال هذا
لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل
تعجل باخذ الميراث فجوزى بحرمانه لكن الصبى ليس من اهل
الجزاء بل العدم بسببه فى الكفر و عدم الاهلية فى الرق ومنها
العته وهو اختلال فى العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة
بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين وحكمه حكم مع العقل فيما ذكرنا
الا ان المرءة المعتوهة اذا اسلمت لا يؤخر عرض الاسلام كما
لا يؤخر فى الصبى و فى المجنون بخلاف الصبى والفرق بينهما
اى المجنون والعته غير مقدرين والصبى مقدر ومنها النسيان
وهو لا ينافى الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع
يكون عذرا فى حقه اى فى حق صاحب الشرع فيما يقع به

لا فى حق العباد وهو اما ان يقع المرء فيه بتقصيره كالاكل
فى الصلوة مثلا فان حالها مذكرة واما لا بتقصيره
اما بان يدعو اليه الطبع كالاكل فى الصوم او تجردانه
مركوز فى الانسان كما فى الذبيحة والاول ليس بعذر
بخلاف الاخيرين فسلام الناسى يكون عذرا لانه غالب
الوجود ومنها النوم وهو لما كان يعجز عن الادراكات
والحركات الارادية اوجب تاخير الخطاب لا الوجوب
اى نفس الوجوب لاحتمال الاداء بعده بلا حرج لعدم
امتداده قال عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها
الحديث وابطل عباراته اى ابطل النوم عبارات
النائم وهو عطف على قوله اوجب تاخير الخطاب لعدم
الاختيار فاذا قرء فى صلوته نائما لا يصح القراءة واذا تكلم
لا يفسد واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلوة ومنها
الاغماء وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض
يعرض الدماغ او القلب وهو ضرب من المرض حتى لم يعصم
عنه النبى عليه السلام وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم
حالة طبيعية يتعطل معها القوى المدركة بسبب ترقى البخار
الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع
وسببه شئ لطيف سريع الزوال ولا غماء على خلاف فى

جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الا ترى
ان التنبيه والانتباه في النوم في غاية السرعة اما
التنبيه في الاغماء فغير ممكن فيبطل العبارات ويوجب
الحدث في كل حال اي سواء كان قائما او راكعا او ساجدا
او متكيا او مستندا بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك
لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة
سبب النوم لمنافات الاغماء وما سكن اليقظة اشد
من منافات النوم اياه فجعل الاغماء حدثا في كل حال
لا النوم وايضا كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء يوجب
دفع الحرج ولما كان نادرا في الصلوة يمنع البناء و
في القياس ان لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان
يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة بان يمتد
حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر فانه
يندر وجوده شهرا او سنة ومنها الرق وهو عجز حكمي
شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه
في البقاء امر حكمي به يصير المرء عرضة للتملك فيكون حق
العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى ان اقر مجهول النسب ان
نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهاداته وجميع احكامه
كالحدود والارث والنكاح والجمعة وكذا العتق الذي

هو ضده اي لا يحتمل التجزي لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق
فكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزي لازمه الذي هو العتق فمعتق البعض
معتق الكل عندهما وعند ابي حنيفة متجزي اذ الاعتاق
ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالة
كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض الى و
بتشطر العلة ففي الابتداء ثبوت حق الابتلاء العبد يمنع
حق الله تعالى وفي البقاء على العكس حتى ان زواله اي زوال
حق الله تعالى يمنع زوال حق العبد فمعتق البعض مكاتب
عنده الا في الرد الى الرق والرق يبطل مالكية المال لانه
مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسري ولا يصح منهما الحج
اي من الرقيق والمكاتب حتى اذا اعتقا وجب الحج عليهما
لا يقع المؤدى قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير لان
منافع بدنه ملك له الا ما استثني في الصلوة والصوم
ويصح من الفقير لان اصل القدرة ثابت له والزاد و
والراحلة لليسر في الحج ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح
والدم والحيوة فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة
المستهلكة سواء كان اقر بها المأذون او المحجور اذ ليس
فيها الا القطع وبالقائمة من المأذون واما من المحجور
فيصح عند ابي حنيفة مطلقا اي في القطع ورد المال وعند محمد

لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف يصح في حق القطع دون المال
ونقصانه في كمال اهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية
فضعف الذمة حتى لا تحتمل الدين الا اذا ضمت اليها مالية
الرقبة والكسب فيباع فيه دين لا تهمة في ثبوته كدين
الاستهلاك اي اذا استهلك مال انسان والتجارة
لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور او تزوج بغير اذن
مولاه ودخل بها يؤخر الى عتقه وينتصف الحل بتنصيف
المحل في حق الرجال اي يحل للحر اربع وللرقيق ثنتان واعتبار
الاحوال في حق النساء كما سبق في فصل الترجيح اي تحل
الامة اذا كانت مقدمة على الحرة ولا تحل اذا كانت مؤخرة
عنها او مقارنة وينتصف الحد والعدة والقسم والطلاق لكن
الواحدة لا يقبله اي التنصيف فيتكامل وعدد الطلاق
عبارة عن اتساع المملوكية اتساع المالكية ايضا فلما
يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال ايضا قلت قد اعتبر
مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان اعتبر
مالكيته في هذا العدد الناقص يلزم النقصان من النصف
ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا
له والملك الآخر وهو ملك المال ناقصا غير منتصف بالكلية
لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا في قيمته فنقص

دية

ديته عن دية الحر فان الحر هو معتبر شرعا في المهر والسرقة
وهو عشرة واما المرأة ففي المالكية لاحد بهما وهو المال دون
الآخر فينتصف ديتها اعلم ان المالكية نوعان ملك الاموال
وملك ما ليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والثاني ثابت
للعبد والاول ناقص لانه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة
فيكون قيمته ناقصا عن قيمة الحر اي عن دية الحر وصفا
اي اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطأ عشرة آلاف درهم
فانه ينقص عن قيمته عشرة واما المرأة الحرة فان ملك الاموال
ثابت لها دون ملك النكاح فديتها النصف دية الرجل هذا
ما ذكروا وقد وقع على هذا النظر في خاطري اعتراض فقلت
لكن هذه العلة لا تختص بالدية وايضا يوجب الا يكون الا ما
هو من الازدواج اي لو كان العلة لنقصان دية العبد
عن دية الحر هذا لوجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل
يكون مطلقا في جميع الصور ولا يكون الرق منصفا لشيء
من الاحكام بل يوجب نقصانا ما والواقع خلاف هذا
وايضا لما ذكروا ان احد الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج
ينبغي ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا للرقيق
وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان ديته عن
دية الحر ليست ما ذكروا اردت ان ابين ما هو العلة للنقص

هذا الحكم فقلت وانما انتقص دينه لان المعتبر فيها اي في
العبد المالكية فلا تنتصف لكنها في الاكمال شبهة المساواة
بالحر فينتقص وهو اهل للتصرف في المال حتى ان المأذون
يتصرف لنفسه لاهليته عندنا وعند الش فيتبع لا بل هو
كالوكيل وثمرة الخلاف يظهر فيما اذا اذن العبد في نوع
من التجارة فعندنا يعم اذنه في سائر الانواع وعنده لا بل
يختص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة لانه اي لما لم يكن اهلا
للملك لم يكن اهلا لسببه وقلنا هو اهل للتكلم والذمة فيحتاج
الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرقه اليد على شيء اي
اليد ليس مال فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه منافي
لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالا وهي الحكم الاصلي في
التصرفات اي اليد هي الغرض الاصلي في التصرفات فان
الانسان يحتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن
الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشراء
ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة
الى ملك اليد فان ملك الرقبة بهوا خصص من المالكية الشيء
فيقطع طمع الطامعين والافضاء الى التنازع والتقابل
ونحوهما فثبت ان المقصود في التصرفات ملك اليد واما
ملك الرقبة فانما يثبت ضرورة الكمال ملك اليد فبطلان اهل

لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا لسببه لانه مباشرة سبب الملك
لا يكون خالية عن المقصود لان المقصود الاصلي وهو ملك اليد
حاصل للعبد فاما الملك اي ملك الرقبة فانما هو حكم ضروري
اي ليس بمقصود اصليا اي مقصود بالذات وانما يثبت
ضرورة ان يثبت شيئا آخر واذا كان كذلك فعدم ما يثبت
لما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهلية ما يكون وسيلة
اليه لا سيما اذا كان اهلا لما هو الغير المقصود لذاته كملك اليد
في مسئلتنا فاليد يثبت له والملك للمولى خلافه اي يكون
المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر
وهو كالوكيل في الملك اي العبد المأذون في الملك اي العبد
المأذون في الملك بمنزلة الوكيل اي اذا اشترى شيئا
يقع الملك للمولى كما يقع الملك للموكل في شرى الوكيل بحكم
بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون
اي المأذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في هاتين
الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل المأذون
اما مرض فصورته ان المأذون ان تصرف في حال مرض المولى
وحابا بمحاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه مطلقا
واذا لم يكن دين والمسئلة بحالها يعتبر من الثلث
لا من جميع المال فهو في حال مرض المولى كالوكيل

ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع
جميع المال ففي حال صحة المولى ليس كالتوكيل وداما عامة
مسائل المأذون فلما اذن العبد المأذون عبدا من كسبه
في التجارة ثم حجر المولى المأذون الاول لا ينحجر الثاني بخلاف
الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الاول ينعزل
الثاني وكذا اذا مات المأذون الاول لم ينحجر الثاني كالوكيل
اذا مات وانما قال في بقاء الاذن لانه في ابتداء الاذن
ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف
الا فيما وكل به بخلاف المأذون لكنه في بقاء الاذن هو
كالوكيل ومنها الرق وهو معصوم الدم كالحر لكونهما اي العصمت وقد
فصلت من قوله معصوم الدم بناء على الاسلام والدار
فيقتل الحر بالعبد والرق يوجب نقصانا في الجهاد وعلى
في الحج ان منافعه ملك المولى الا ما استثنى فلا يستحق السهم
الكامل وينافي الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه
تصرف على الناس ابتداء واما امان المأذون فليس من
باب الولاية لانه يصح اولا في حقه اذ هو شريك في الغنيمة
ثم يتعدى كما في شهادته بهلال رمضان فان صوم رمضان
يثبت اولا في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط
الولاية بمثل هذا وينافي ضمان ما ليس بمال فلا يجب الدية

في جناية العبد بل يجب دفعه جزاء اي لا يجب على العبد
ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد
ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب
الدية في جناية العبد خطاء لان الدية صلة في حق الجاني
كانه يهب ابتداء وعوض في حق المجني عليه فيكون
المتلف غير مال ينافي الوجوب على العبد فيكون الدم مما
لا ينبغي ان يهدر يوجب الجح للمتلف عليه فصارت
رقبته جزاء الا ان يختار المولى الفداء فيصير عايدا الى
الاصل فان الارش اصل في الباب حتى لا يبطل بالافلاس عندهما
يصير كالحوالة اي الارش اصل في باب الجنايات خطاء لكن
العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش لما قلنا انه صلة
ولما لم يجب عليه الارش لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصارت
رقبته جزاء لكنه لما اختار المولى الارش فداء العبد لئلا
يفوته العبد صار وجوب الفداء عايدا الى الاصل لا كالحوالة
حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند
ابي حنيفة وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية
في الدفع ومنها الحيض والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية
الا ان الطهارة عنهما شرط للصلاة والصوم على ما مر
ومنها مرض المولى وهو لا ينافي الاهلية لكنه لما

من العجز شرعت العبادات فيه بقدرة الممكنة ولما كان سبب
الموت وهو علة للخلافة كان سبب تعلق حق الوارث
والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت الغير فيما هو يرجع
الى الموت والغير كان وفي فيوجب وفي اتصل بعود الى
المرض والمعنى ان الموت علة لان يقوم الغير مقامه مستندا
الى اوله اى اول المرض وهو حال عن قوله فيوجب
الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت
الا بالاتصال بالموت فاذا اتصل به ثبت الحجر مستندا الى
اول المرض في قدر ما يصان به حقهما فقط اى حق الغريم
والوارث وقوله في قدر متعلق بالحجر فيجوز النكاح بمهر المثل
ففي مقدار مهر المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض
يحتاج الى النكاح لبقاء نسله وفي حق كل ما يحتاج هو اليه
لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن في
الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اولا حق لهما فيه وكل
تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض ان احتيج اليه وما
لا يحتمله اى الفسخ كالاعتاق يصير كالمعلق بالموت الذي لا يقبل
النقض فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه
لا يبطل حق الدين فيجب السعاية في الكل وان لم يكن مستغرقا
ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين والسعاية في

الوصية

الوصية البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له اى للمريض ليتدارك
تقصيرات ايام الحيوة في القليل ليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبي
على الوارث اصل ولما ابطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى
بنفسه اعلم ان الابتداء فرض اولا الوصية للوارث بقوله
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين
والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله
نسخ الاول بطلت اى الوصية للوارث صورة بان باع
المريض عينا من التركة من الوارث بمثل قيمته لان فيه وصية
بصورة العين لا بمعناه معنى بان يقر لاحد الورثة فانه
وصية معنى وحقيقة بان اوصى لاحد الورثة وشبهة
بان باع الجيد من الاموال الربوية برديء منها وتقومت
الجودة عطف على قوله بطلت في حقه اى حق الوارث كما في
الصغار اى باع الولي مال الصبي من نفسه تقومت الجودة
حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة ولما تعلق حق الورثة والغرماء
بماله صورة ومعنى في حقهم اى في حق الورثة والغرماء
حتى لا يكون لاحد الورثة ان ياخذ التركة ويعطي باقي
الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء شاركهم
البقية ولا يجوز للمريض البيع من احد الورثة والغرماء بمثل
القيمة ومعنى فقط في حق غيرهم حتى يصح بيع المريض من

الا جانب بمثل القيمة لا ينفذ اعتاق المريض بهذا تفريع على
قوله معنى فقط في حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما
تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى العبد تعلق
بالمالية لا بالصورة فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة
فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق ولكن لا ينفذ
من حيث المعنى وهو المالية حتى تجب السعاية في الكل اذا
استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون
بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق بخلاف عتاق
الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد فقط فان اعتاق
الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد
وان كان فقيرا يسعى في الاقل من قيمته ومن الدين لكنه
يرجع على المولى بعد غناه فمعتق الراهن حر مديون فيقبل
شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة
المكاتب فلا تقبل شهادته ومنها الموت وهو كله والاحكام
هنا دنيوية واخروية اما الاول فكل ما هو من باب التكليف
تسقط الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان
متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لانها اى العين
هي المقصودة وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يضم
اليها اى الى الذمة مال او كفيل فلا تجوز الكفالة عن ميت

الا عند

الا عند وجود احدهما اى الكفالة لا تجوز الا اذا بقي عنه
مال او كفيل ويلزمه الدين مضافا الى سبب صحيح في حيوته
كما اذا حفر بئرا فوقع حيوان بعد موته لا ما شرع صلة
كنفقة المحارم الا ان يوصي فتصح في الثلث واما ما شرع له
لحاجته فيبقى ما ينقضي به الحاجة فيبقى التركة على حكم ملكه
حتى تترتب منها حقوقه ولهذا يبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته
الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته
الى انقطاع اثر الكفر والى حرية اولاده واما المملوكية فثابتة
هنا فان الاصل في هذا العقد ثبوت اليد اى تابعة في باب
الكتابة وهو جواب عن سؤال مقدر وهو ان ما ذكر ان
كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته
وكل ما يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه
والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما
يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية
فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة
والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية
رقبة فيبقى ضمنا لا قصدا او يثبت الارث نظرا له خلافة
والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت يحمي الميت
عن ابطالها فكذا اذا ثبت اى الخلافة نصا فيما لا يحتمل الفسخ

تعليق العتق اى بالموت وانما يثبت به الخلافة لان تعليق
العتق بالموت وصية والموصى له خلفية للميت فى الموصى
به فيكون سببا اى التعليق بالموت سببا فى الحال العتق
بخلاف سائر التعليقات لانه اى الموت كائن بيقين
فان قيل فعلى هذا ينبغى ان لا يجوز بيع عبد علق عتقه بامر
كائن يقينا قلت بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز
لامرين احدهما الاستخلاف كما ذكرنا والثانى التعليق بامر
كائن لا محالة فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه
فكل منهما على الانفراد جزء العلة فلا يجوز بيع المدبر ويصير
كام الولد فى استحقاق الحرية دون سقوط التقوم لان تقومها
انما يسقط لانه لما استفرشها صار التمتع فيها اصلا والمال
تبعا على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل وهو ان يجعل ما يحتاج
اليه الميت يبقى ودون ما لا يحتاج اليه قلنا ان المالكية تبقى
دون المملوكية فلذا المرأة تغسل الزوج فى عدتها بخلاف
العكس لان مالكيته حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق
عليها واما ما لا يصلح لحاجته كالقصاص لان القصاص
عقوبة وجبت لتدرك الثار عند انقضاء الحيوة والميت
لا يحتاج اليها لى هذا بل الورثة محتاجون اليه فانه يجب
حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكنه

السبب

السبب انعقد فى حق الميت حتى يصح عفوه ايضا وانما
اى لاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة
القصاص هو غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة
خصما عن البقية لكنه اذا انقلب اى القصاص مالا وهو
يصلح لحوائج الميت يصرف الى حوائجه ويصير موروثا منه واما
احكام الآخرة فكلها ثابتة فى حقه اما العوارض المكتسبة
فهى اما من نفسه واما من غيره اما الاولى فمنها الجهل وهو اما
جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة بعد ما وضح الدليل
فديانة الكافر اى اعتقاده فى حكم لا يحتمل التبدل كعبادة
الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة اصلا بخلاف الاحكام
القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم واما فى حكم يحتمله
فدافعة للتعرض لهم فقط عندهما اى ديانته دافعة
للتعرض لهم لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمى
لشرب الخمر وعند ابى حنيفة هى دافعة له اى التعرض والدليل الشرعى
فى احكام الدنيا استدراجا ومكرا او زيادة لاثمهم وعندهم كان
الخطاب يلزمهم ولهم فيها اى فى احكام الدنيا اعلم ان الاستدراج
تقريب الحق الى العبد الى العقوبة بالتدريج فيكون ديانته
دافعة لدليل الشرع فى احكام الدنيا فيوهم تحقيقا لكنه تغليظ
كما بيناه فى فصل خطاب الكفار بالشرايع ان الطيب

يعرض عن مداواة العليل عند اليأس فصورة التخفيف
والامهال لتوقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وفي توهم
الاهمال كما نطق به الحديث وهو قوله عليه السلام امهلنا لهم
فظنوا انّا اهملناهم وكما قال الله تعالى سنستدرجهم من
حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين وقال الله تعالى
قوله ما تولى الآية فيثبت عنده اي عند ابي حنيفة تقوم الخمر
والضمان باتلافها وجواز البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم
حتى ان وطي فيه اي في نكاح المحارم ثم اسلم يكون محصنا و
فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف عند ابي حنيفة
ان وطيه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه ووجب
النفقة اي بنكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين ولا تصح
اي نكاح المحارم ما داما كافرين الا ان يترافعا ثم اقام الدليل
على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم
بقوله لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة
وهي الحفظ فيكون في ثبوتها الحفظ عن التعرض فقرره
ان ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة للدليل
الشرع في احكام الدنيا اي في الاحكام التي تصلح ديانتهم
دافعة لها لا مثبتة ولهم دليل الشرع في تلك الاحكام عندنا
فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب

دفع التعرض لا من باب التعدي الى الغير فيثبتان ولا يلزم الربوا
لانهم قد نهوا عنه هذا جواب اشكال على ان ديانتهم معتبرة
في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا عليه وديانتهم في باب
الربوا ايضا فاجاب بان معتقدهم في الربوا ليس هو الحل
لقوله تعالى واخذهم الربوا وقد نهوا عنه وقد خطر ببالي
على هذا الجواب نظر وهو ان قوله وديانتهم دافعة للتعرض
اتفاقا والدليل الشرعي لا يراد به ان ديانتهم الصحيحة دافعة
لها فان ديانة الكافر لا يكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم
وان كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في
شريعة من الشرائع لان هذا كان في شريعة آدم عليه السلام
للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه السلام فارتكاب المجوس
ذلك وارتكاب الكتابي الربوا والفرق بينهما صعب جدا
ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة في التورية فارتكابهم
ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة
في كتب المجوس ولا يمكن ان الامام يجد في كتبهم فافترقا
فان قيل وديانتهم ليست حجة متعدية الى غيرها فلا يجب
ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي خلف بنتين
احديهما زوجته لا ترث بالزوجية اعلم ان الحكم في القسم
بعدم النفي ان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة

والحكم في المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان في الاصل
والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم هو بمنزلة الجنس لهما وهو
ان لا ارث وبديانتهم غير متعدية قلنا يثبت بديانتهم بقاء التقوم
الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو لا [illegible]
اي التقوم شرط الضمان لا علته وكذا الاحصان اي احصان
المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف فلا يكون في اثباتهما
اي اثبات التقوم والاحصان اثبات الضمان والحد بل الضمان
والحد انما يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم القول
بتعدي ديانتهم لو اثبتنا الضمان والحد باعتقادهم التقوم
والاحصان ولم نفعل كذلك واما النفقة فانها تجب دفعاً
للهلاك فيكون دافعة لا متعدية ولانهما لما تناكحا ودانا
بصحته فهو ضد الزوج بديانته وليس كذلك من ليس في
نكاحها كالوارث الآخر في جواب عن القياس المذكور وهو
قوله كما في مجوسي وتقريره ان في ارث البنت التي هي زوجته
فرض بالوارث الآخر اي البنت التي ليست زوجته فيكون
متعدية بها واما عندهما فكذلك على ان ما ذكر هو مذهب
ابو حنيفة رح واما عندهما فكذلك الفرق اي ديانتهم دافعة
للتعرض والدليل الشرعي في احكام الدنيا الا ان نكاح المحارم
ليس حكماً اصلياً بخلاف تقوم الخمر بل كان ضرورياً في شريعة

آدم

آدم عليه السلام لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد
اي نكاح المحارم كان في شريعة آدم عليه السلام حكماً
ضرورياً اذ لولا جوازه في ذلك العهد لا يحصل النسل اصلاً
والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد
لم يكن جائزاً في شريعة آدم عليه السلام وكانت السنة
الالهية ولادة ذكر مع انثى ببطن واحد والمشروع
ان يتزوج كل انثى ذكراً من بطن آخر وكان النكاح
بين التوأمين حراماً ولا شك ان التوأمين مخلوقان
من ماء واحد فقط دفعتين والاخت من بطن واحد
اقرب من اخت لا يكون كذلك ولما كانت الضرورة
تقتضي بالتعدي لم يحل القريب فعلم ان الاصل في نكاح المحارم
الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة حتى اذا ارتفعت الضرورة
بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى التقدير يكون ديانتهم
دافعة الدليل الشرعي لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد
قصر دليل الشرع عنهم بقي الحكم على ما كان وهو الحرمة في
نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد قصر دليله عنهم بقي الحكم على
ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتاً
للاحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطي ثم اسلم
وايضاً حد القذف يندرئ بالشبهة اي سلمنا ان هذا

النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم
فتندرئ القذف بها فقوله وايضا عطف على قوله انه
نكاح المحارم الى آخره وكل واحد من المعطوف والمعطوف
عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم
ووطي ثم اسلم فلهذا المعنى قال ايضا ولا تجب النفقة ايضا
عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين ونفي
بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف اما على الدليل الا
الاول فقط وهو ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا ولك [illegible]
لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا تجب النفقة
واما على الثاني وهو ان حد القذف يندرئ بالشبهة فالنكاح
وان صح لكن النفقة صلة مبتدأة فلا تجب به كالميراث
او لو وجبت بغير الديانة متعدية فالحاصل ان المراد
بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا
الدليل متفرع بتسليم صحة المحارم وكونها حكما اصليا في حقهم
والجواب اي جواب المصنف في النفقة انها لدفع الهلاك و
وايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم
متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس
للزوجة فان حبسها بلا نفقة يكون متعرضا لها بالاهلاك
فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض نعم ورد على هذا ان

ايجاب

ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع
غنى المرأة فاجاب بقوله وغناها لا يدفع الحاجة
الدائمة بدوام الحبس واما جهل كما ذكرنا اي لا يصلح
عذرا وهو عطف على قوله وهو اما جهل لا يصلح عذرا
لكنه دونه اي دون الجهل الاول كجهل صاحب الهوى
في صفات الله تعالى واحكام الآخرة لانه مخالف
للدليل الواضح لكنه لما كان متأولا للقرآن كان دون
دون الاول ولما كان مسلما لزمنا مناظرته والزامه
فلا يترك على ديانته فيلزمه جميع احكام الشرع وجهل
الباغي فيضمن باتلاف مال العادل او نفسه الا ان
يكون له منعة فيسقط ولاية الالزام وتجب عليه [illegible]
ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام اي بينهما ويجمع
الباغي فيكون سبب الارث موجودا والقتل حق
فلا يكون مانعا من الارث وكذا ان قتل عادلا اي لا يحرم
الباغي عن الارث ان قتل عادلا لانه حق في زعمه وولايتنا
منقطعة عنه ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة
يثبت العصمة من وجه فلا تملك ماله لكن لا يضمنه بالاتلاف
كما في غصب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملكه حتى
يجب عليه رده واما اذا اتلف لا يجب عليه الضمان وهنا

ثم بالعكس لان القول بانه يملك ماله مع القول بانه يقضي
في غاية التناقض وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب
كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه والقضاء بالشاهد واليمين اي
يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان او السنة المشهورة كالتحليل بدون
الوطي على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة
حديث العسيلة والقصاص في مسئلة القسامة فانه
ان وجد لوث اي علامة القتل استحلف الاولياء بانه
قتله عمدا كان الدعوى او خطاء وهذا عند الشافعي في
واما عنده رح يقضى بالقود ان كان الدعوى في العمد في
احد قوليه انه فيح و فيه خلاف قوله عليه السلام البينة
على المدعي واليمين على من انكر وهذا الحديث وحديث
العسيلة من المشاهير او الاجماع كبيع ام الولد فان
اجماع الصحابة انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي
في هذه المسئلة بل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب او
السنة المشهورة او الاجماع واما جهل يصلح شبهة عطف
على النوعين المذكورين في الجهل كالجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح اي غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة او الاجماع

فيه تعلق بما دل ان الخبيث وبعد ان الحل ليس لبعض حتى يقضي القاضي ثم

اوع

او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به
زاعما صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء ثم قضى
الظهر بناء على هذا التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان
العصر جايز بناء على جهله بفرضية الترتيب يصح المغرب
لان الترتيب مجتهد فيه فلا يضر جهله فلا يجب عليه اعادة
المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه زاعما صحة ظهره
وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي رح لا يجب قضاء
العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان في زعم
وقت اداء المغرب ان عصره جايز اما لو علم وقت اداء
المغرب ان عصره لم يجز فعليه اعادة كما يجب قضاء العصر
وان لم يقض الظهر فصلى العصر على ظن ان ظهره جايز اي
صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض
الظهر بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى
الصلوة بغير وضوء وهو جاهل ان لا وضوء له ثم توضأ
وصلى فرضا اخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء الفرض
الثانية في غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا لحسن بن زياد
فانه عنده انما يجب رعاية على من لم يعلم واليقين
فيه خلاف زفر رح فانه كان يقول اذا كان عنده ان
الفرض الاول يجزيه وهو في معنى الناسي للفائتة

فيجزيه الفرض الثاني لم يصح العصر اي صلى الظهر بلا وضوء
ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر
لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المشتهرة بينهما هي
الاولى دون الثانية واذا عفا احد الوليين ثم اقتص الآخر
مع ظنه ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص
عليه لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط
القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل
القاتل وكذا المحتجم اذا ظن انه فطره فاكل عمدا فلا كفارة
عليه لان قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة
في درء الكفارة اذ هذه الكفارة مما تندرئ بالشبهة وكذا
القصاص في مسئلة السابقة ومن زنى بجارية ابنه
او والده بظن انها تحل له لا يحد لانها موضع الاشتباه
فيصير شبهة في درء الحد حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة
لان النسب والعدة اي لا يثبت النسب والعدة بهذه
الشبهة وان كانا يثبتان بالوطء بشبهة وكذا حربي
اسلم فدخل دارنا فشرب الخمر جاهلا بالحرمة اي لا يحد
لان جهله يكون شبهة لا ان زنى بعد اي زنى حربي
اسلم حيث يحد فان جهله بحرمة الزنا لا يكون شبهة
لان الزنا حرام في جميع الاديان او شرب ذمي الخمر

اي

اي يجب الحد لان حرمة الخمر شايعة في دار الاسلام والذمي
ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة
لدرء الحد واما جهل يصلح عذرا هذا هو النوع الرابع
من الجهل كجهل مسلم لم يهاجر بالشرائع وكذا اذا نزل
خطاب ولم ينتشر بعد في دارنا كما في قصة اهل قباء
فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلاة استداروا
الى الكعبة فاستحسن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا
يقولون كيف صلواتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بتحويل
فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلواتكم الى بيت
المقدس وقصة تحريم الخمر لما انزل تحريم الخمر قال الصحابة
يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون
الخمر ويأكلون مال الميسر بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب
اليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات
جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا فاذا انتشر الخطاب في
دارنا فقد تم التبليغ فمن جهل بعد يكون مقصرا ومن
لم يطلب الماء في العمرانات وتيمم وكان الماء موجودا لا يصح
وكذا الجهل بانه وكيل او مأذون اي يكون عذرا حتى ان
تصرفا لا يصح اي من الموكل فان شرى الوكيل قبل العلم
بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم

بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون
بالحجر والمولى بجناية العبد والشفيع بالبيع والامة المنكوحة
بالاعتاق او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار اي جهل
الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا
قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا المولى بجناية العبد
الجاني عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل علمه بالجناية
لا يكون مختار الفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع
الشفيع الدار المشفوع بعد ما بيعت دار بجنبها لكن قبل
علمه ببيعها لا يكون تسليما للشفعة والامة المنكوحة اذا
جهلت ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر
حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق لكن جهلت
ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها
واذا بلغت البكر التي زوجها غير الاب والجد جاهلة
بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها عين رضا
اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون
جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها باحكام الشرع
ليس بعذر لان الدليل مشهور في حقها لان طلب العلم فرض
عليها فدلائل الشرع يجب ان يكون مشهورا في حقها
فيها الجهل لا يعذر وفي حق الامة يخفى لان خدمة المولى

تشغلها

تشغلها عن التعلم والدليل يخفى في حقها فيعذر بالجهل ولان
البكر تريد الزام الفسخ والامة دفع زيادة الملك هذا
فرق آخر بين البكر والامة في ان الامة يعذر بالجهل لا البكر
وتقريره ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة
تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة ثنتان
وطلاق الحرة ثلث والجهل عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام
وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم يكلف
بالشرايع لا سيما في المسايل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء
حتى تحيرت طائفة من الفقهاء فيها لا تفريع على ان فسخ النكاح
بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر ومنها
السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر والمكره بدواء
كالبنج والافيون وما يتخذ من الحنطة والشعير او العسل وهو كا
الاغماء يمنع صحة جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما
بطريق محظور كالسكر من شراب محرم او مثلث لان شرب
المثلث انما يحل بشرط ان لا يسكر والسكر به يصير كالسكر با
المحرم فيحد به اي بالسكر من المثلث وهو اي القسم الثاني
من السكر كشراب محرم او بالمثلث لا ينافي الخطاب
لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب
متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام

ويصح عبارته وانما ينعدم به القصد حتى ان تكلم بكلمة
الكفر لا يرتد بسبب انعدام ركنه وهو القصد كما اذا اراد
ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه
لا يرتد واذا اسلم يصح كالمكره واذا اقر بما يحتمل الرجوع كا
الزنا وشرب الخمر لا يصح حده حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع
واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وهما او باشر
سبب الحد يلزمه لكن انما يحد اذا صحى وحده اختلاط الكلام
اي حد السكر والمراد به الحالة المخيرة بين السكر والصحو وزاد
ابو حنيفة اي لا يعرف الارض من السماء في وجوب الحد
فقط ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي
ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه
ان يشترط باللسان ولا يعتبر دلالته اي دلالة الهزل
اي شرط الهزل ان يجري المواضعة قبل العقد بان يقال
نحن نتكلم بلفظ العقد هزلا ولا يشترط كونه اي كون
الشرط وهو المواضعة في نفس العقد بل يكفي ان يكون
المواضعة سابقة على العقد وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية
اصلا ولا اختيار المباشرة والرضا بها بل اختيار الحكم
والرضى به فوجب النظر في التصرفات كيف ينقسم فيها
اي في الاختيار والرضى وهي اما من الانشاءات او الاخبارات

او الاعتقادات اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض
او لا فما يحتمله كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا في
اصل العقد اي يجري المواضعة قبل العقد بانا نتكلم بلفظ
البيع عند الناس ولا نريد البيع فان اتفقا على الاعراض
اي قال بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل
وبعنا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما وان
اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما
مؤبدا اي للمتعاقدين لوجود الرضى بالمباشرة لا بالحكم
هنا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار
فالرضى بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد العقد
كما في خيار المؤبد لكنه لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضى بالحكم
هذا استدراك على قوله فيفسد البيع العقد فان الملك بالقبض
ثبت في البيع الفاسد فان نقضه احدهما انتقض وان
اجازه في الثلث جاز اي اجازه في ثلثة ايام جاز عند
ابي حنيفة اي ينقلب جائزا كما في الخيار المؤبد لارتفاع المفسد
وعندهما لا يتقيد الاجازة بالثلثة فمتى اجازه جاز البيع
كما في الخيار المؤبد لان اجازه احدهما لانه كخيار الشرط
للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما وان اتفقا على ان
لم يحضرهما شيء اي لم يقع في خاطرهما وقت البيع العقد انهما

بنيا على المواضعة او اعرضا او اختلفا في الاعراض والبناء
يصح العقد عند ابي حنيفة رح عملا بالعقد وهو اولى بالاعتبار
من المواضعة التي لم تتصل به اي بالعقد لا عندهما اي
لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة فان العادة تحقيق
المواضعة ما امكن على ان المواضعة تسبق قلنا الآخر
ناسخ الاول وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما
لم يمض على المواضعة وعلم انه بقي بالعقد العقلي فيما ان لم يذكرا
وفيما اذا اعرض احدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء او سكت
احدهما وقال الآخر لم يحضرني شيء فعلى اصل ابي حنيفة رح
يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما كا
البناء واما ان تواضعا على البيع بالفين على ان الثمن الف
فهما يعملان بالمواضعة الا في صورة اعراضهما وابو حنيفة رح
يعمل بظاهر العقد في الكل والفرق له بين البناء وبينا وثمة ان
العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع
البيع بالآخر فيفسد العقد وقد جد في اصل العقد فهو اولى
بالترجيح من الوصف اي اصل العقد اولى بالترجيح من
الوصف فان اعتبار اصل العقد يوجب الصحة لان المتعاقدين
جدا في اصل العقد وانما الهزل في مقدار الثمن وهو ان المراد
بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى

يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما بينا في المتن
واما ان تواضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد
اتفاقا والفرق لهما بين هذا والمواضعة في القدر ان
العمل بها مع صحة العقد ممكن ثمة لا هنا والهزل باحد الالفين
ثمة شرط لا طالب له فلا يفسد انما قال هذا جوابا عما ذكر
انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع في الآخر
وانما قال انه لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن
الف لا الفان واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا
اشترى حمارا على ان يحمله حملا ضعيفا ونحو ذلك لا يفسد
العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابي حنيفة رح ان الشرط في
مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب
بها للمواضعة وعدم الطلب لواسطة الرضى لا يفيد الصحة
كالرضى بالربوا ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل النقض قوله
واما ان لا يحتمل النقض فمنه ما لا يكون مال فيه وهو الطلاق
والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله
صحيح والهزل باطل لقوله عليه السلام ثلث جدهن جد
وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل
راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي
والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا

كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وفي
قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان وعلى
البناء فالفان والفرق لابي حنيفة بين هذا وبين البيع ان
البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط وعلى ان
لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد عن ابي حنيفة المهر الف
بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فترجح به اى
بالثمن وفي رواية ابي يوسف الالفان قياسا على البيع
وفي جنس البدل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى
البناء فمهر المثل اجماعا وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا ففي
رواية محمد هو مهر المثل لان الاصل عنده رواية محمد هو بطلان
المسمى عند اختلاف وعدم الحضور كالمواضعة في قدر المهر
على ما ذكروا وكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة
في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه الالفان
الالف داخل في المسمى وهو الالفان اما في المواضعة في الجنس
فهذا غير ممكن فبطل المسمى ووجب مهر المثل وفي رواية ابي
يوسف المسمى وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا
كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا في الاصل
او القدر او الجنس ففي الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا
في الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة فلترجيح الايجاب اى ترجيح

ترجيح العقد على المواضعة واما عندهما فلعدم تاثير الهزل
فانه اذا شرط في الخلع الخيار لها عندهما الطلاق واقع
والمال واجب والخيار باطل وعند ابي حنيفة لا يقع الطلاق
ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فكذا هنا ومستنبط على كلا
المذهبين وكذا في البناء عندهما على ان المال يلزم شرعا
اعلم ان المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد
يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق
وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت
ثم يجب ضمنا في وجوب المال وعند ابي حنيفة يتوقف على مشيئتها
واما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت
لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت
عن الطلب فيبطل الشفعة وبعده التسليم باطل لانه من
جنس ما يبطل بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار
ثلثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا
الابراء اى يبطل ابراء الغريم هازلا كما لا يبطل الابراء بشرط
الخيار واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل
الفسخ او لا لانه يعتمد صحة المخبر به الا ترى ان الاقرار بالطلاق
والعتاق مكرها باطل فكذا هازلا وكذا الاعتقادات فالهزل
بالردة كفر لا لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا با

ان الهزل

هزلا به اي ليس كفره بسبب انه هزل به بل هو اعتقاده ومعنى
كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل
كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ
بالله منه قال الله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل
أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا
قد كفرتم بعد ايمانكم واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء
لا يحتمل حكمه الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه
ومنها السفه وهو تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف
موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب
الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل
وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر
والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفه
والعته فان المعتوه يشابه المجنون في بعض احواله وافعاله
واقواله بخلاف السفه فانه لا يشابه المجنون لكنه يعتريه
خفة اما فرحا واما غضبا فيتابع مقتضاها في الامور
من غير روية ونظر في عواقبها لتقف على ان عواقبها
محمودة او وخيمة اي مذمومة وهو لا ينافي الاهلية
ولا شيئا من الاحكام واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ
لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء ثم علق الايتاء بايناس

اينا

رشد منكم لانه يملك بسن الجدية عن مثله الانا ورا فيسقط
في المنع وهو خمس وعشرون سنة لان اقل مدة البلوغ
اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون
اقل مدة يمكن ان يصير المرء جدا خمسا وعشرين سنة
واختلفوا في السفه فعندهما الحجر هو منع نفاذ التصرفات
القولية لان النظر واجب حقا له لدينه فان العفو عن صاحب
الكبيرة حسن وان اصر عليها العقل عمدا فان العفو عن
القصاص فيه حسن فغاية فعل السفه ارتكاب الكبيرة
اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه وقياسا عطف على قوله
حقا له على منع المال وايضا صحة العبارة لاجل النفع فافادت
ضرر الحجر وضرها وايضا حقا للمسلمين فان السفهاء ان لم يحجروا
اسرفوا فيركب عليهم الدين مرة فيضيع اموال المسلمين في
ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له
فيعتقها في الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في
بخارا وقصته انه دخل ذات يوم في سوق النخاسين
فشوق جارية بلغت في الحسن غاية فعجزه عن مكابرة
شدايد هجرها وكان في الفقر المدقع بحيث لم يملك قوة
يومه فضلا عن ان يملك مالا يجعله ذريعة الى مواصلتها
فاستعار من بعض خلانه ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها

فيضيع مده

الا اعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة
وشركاؤه وزرسه يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق
فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان المحسن على
تمرقه ودعا صاحب الجارية وليها ومدحها فاشتراها
بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول
فرجع الى منزله ممتليا بهجة وسرورا ورد العواري الى
اهلها فلما جاء البائع لتقاضي الثمن لقي المشتري وعرف
فنونه واخذ ينتف عثنونه ذاهلا باهتا وعلم ان الاب ان يمنع
عنه في ملكه لا يغير جاره عند ابي يوسف وعندنا محمد لا لحجر
لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم الى عناد
عن علم ومعرفة لم يكن سببا لكن النظر وما ذكر من النظر
حقاله فذلك جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة وانما الحجر
الى حجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار
اهلية العبارة والاهلية نعمة اصلية واليد زائدة فيبطل بابطال
الحجر عليه منعا للمال ثم اذا كان الحجر بطريق النظر اي عند ابي يوسف
ومحمد يلحق في كل حكم الى كل من كان في الحاقه اليه نظر من الصبي
والمريض والمكره والمحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت
جارية وادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه
والجارية ام ولده وان مات كانت حرة لان توفير النظر

الحاق

في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه محتاج الى ذلك
لابقاء نسله وصيانة ماءه ويلحق في هذا الحكم بالمريض
فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون
في ذلك كالصحيح حتى يعتق من جميع ماله بموته ولا يسعى هي
ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى
هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا
ويعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء
المكره فيثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض لزمه
الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر
عليه وجعل هذا الحكم يلحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور
شيء لا يسلم له الفضل شيء من سعايته فيكون السعاية واجبة
على العبد للبائع وهذا الحجر عندهما اي الحجر المختلف فيه الذي
هو بطريق النظر انواع اما بسبب السفه فيثبت نفسه اي بنفس
السفه بلا احتياج الى ان يحجر القاضي عند محمد وبحجر القاضي
عند ابي يوسف واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ امواله تلجئة
هي المواضعة المذكورة مفصلة بيع او اقرار فيحجر عليه ان
لا يصح تصرفه الا مع الغرماء وان لم يكن سفيها متصلا بالحجر
وهو قوله فيحجر واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون
فيبيع القاضي فهذا ضرب حجر وهو منتهاه السفه وهو خروج مدة

لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب
التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض
لان بعضه يضر بالصوم وبعضه لا واختلفوا في اصل الصلوة
فعند الشافعي القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة
رضي الله عنها فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر
وزيدت في الحضر ولان حد النافلة يصدق على الركعتين
الساقطتين ولتسمية الصدقة ولعدم افادة التخيير على
ما مر اي في فصل العزيمة والرخصة وانما يثبت هذا الحكم
اي القصر بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب اي اذا اتصل
السفر بسبب الوجوب وهو الوقت يثبت القصر في الاداء
اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء ولا حرج
القضاء ولما كان القصر السفر بالاختيار قيل اذا شرع
المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض
لكن اذا افطر صار السفر شبهة في الكفارة واذا سافر
الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن اذا افطر
لا كفارة عليه اي الصائم المقيم اذا سافر وافطر لا تجب عليه
الكفارة واذا افطر ثم سافر لم تسقط اي الكفارة بخلاف ما
اذا مرض والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر يمكن عليه وجوب
الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم سقط الكفارة لانه تبين

تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا
اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمرض ضروري
واحكام السفر يثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر
عليه والسنة المشهورة ما روي عنه عليه السلام واصحابه انهم
ترخصوا برخص السفر بمجاوزتهم العمران والعتابي ان
لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت
قبلها لكن ترك العتابي بما رويناه ثم اذا نوى الاقامة قبل
الثلثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلثة
يشترط موضع الاقامة لان الاول منع اي نية الاقامة قبل
الثلثة ايام رجوع ومنع للسفر وهذا رفع اي نية الاقامة بعد الثلثة
ايام رفع للسفر والمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة
وقد مر اي في فصل النهي على ان المعصية منفصلة عنه فان الحكم
البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت في المصر والرجل قد
يخرج غازيا ثم استقبله فيقطع عليهم فصار النهي عن هذا السفر لمعنى في
غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عصيان بعينه فلا يثبت بالسكر
الحرام الرخص المنوط بزوال العقل وقوله تعالى غير باغ ولا
عاد اي فاكل غير طالب ولا متجاوز عنه حد سد الرمق قد تمسك
الشافعي به على عدم الرخصة لمن سافر سفر المعصية بجعل قوله
غير باغ حالا من قوله فمن اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير

قوله فالاكل ثم لحصل غيره بانه حالاً من الكل لمعناه غير طالب
قصدا اليها ولا اكل للميتة تلذذا واقتضاءً للشهوة بل يأكلها
دافعا للضرورة ولا عاد وحد ما يسد جوعه او لا يستبقي اي لا يتجاوز
حد سد الرمق ولا يعدوا اي لا يدخر فيها لجوعة اخرى ومنها
الخطاء وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما
كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكنه
لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام وهو يصلح عذرا
في سقوط حق الله تعالى اذا حصل من اجتهاد ويصلح شبهة
في العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يواخذ بحد وقصاص لانه
جزاء كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد
حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء محل لا جزاء فعل ويصلح
اي الخطاء مخففا لما هو صلة لم يقابل مالاً ووجب بالقتل
كالدية اي انما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون
الخطاء مخففا فيه كما ذكر في المتن لانه جزاء مال ويوجب
الكفارة اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين
العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر الضمير يرجع
الى ما هو دائر والمراد به الكفارة ويقع طلاقه عندنا لانه
[illegible] لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا ان دوام الاصل
بالعقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه الا بحرج واقيم

ضمان كح

البلوغ

البلوغ مقامه لا مقام اليقظة والرضى فيما بني عليهما كالبيع
اذ لا حرج في دركهما لتقرره ان الاصل ان لا يعتبر الاعمال
الا ان يكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة اما اذا
كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا تعتبر وان
لا يؤاخذ الانسان بهما لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان
نسينا او اخطأنا ولان السهو والغفلة فهو مركوز في
الانسان فيكون عذرا لكن هذا امر لا يوقف عليه الا
بحرج فاقيم البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو
وغفلة اقامة الدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة
انما يعتبر منه لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة
التجارة عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا فكل
عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادرا
عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما سهو في وقت
ما هذا معنى قوله ان دوام العقل باصل العقل الى آخره وان
لم نقم البلوغ مقام اليقظة حتى ابطلت الرضى في التصرفات
المبنية على الرضى كالبيع ونحوه اذ لا حرج في درك اليقظة
والرضى ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامهما فان الاصل
ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها تقيم ما هو
دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة اما الامور الظاهرة

فلا وان ذكر اليقظة ورضي دفعا لشبهة الش فعي بو فانه
لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لو قوع طلاق النائم
ولقام البلوغ مقام الرضى فيما يعتمد على الرضى ثم عطف
على قوله يقع طلاقه قوله واذا جرى البيع على لسانه
اي لسان الحي طي خطاء وصدقه خصمه يكون حكم المكره
واما الذي من غيره فالاكراه هو القسم الثاني من العوارض
المكتسبة وهو اما ملجئ بان يكون ليفوت النفس او العضو
وهو معدم للرضا مفسد للاختيار واما غير ملجئ بان يكون
بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضا غير مفسد للاختيار
والاكراه لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه اما
فرض كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او مباح كما اذا اكره
على الافطار في نهار رمضان او مرخص كما اذا اكره على اجراء
كلمة الكفر او حرام كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حتى يوجر
مرة ويأثم مرة اخرى ولا الاختيار اي ولا ينافي الاختيار
لانه حمل على اختيار الاهون واصل الشافعي في ذلك
ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعا تقطع الحكم عن فعل
الفاعل لعدم اختياره الاكراه عند الش فيح اما ان يكون
بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون
عذرا واما ان لا يكون عذرا واعلم انه اقمت لفظ الفاعل

مقام

مقام المكره بالفتح ولفظ الحي مثل مقام المكره بالكسر فلا
يشبه الفتح بالكسر والعصمة تقتضي دفع الضرر بدون رضاه
اي رضاء الفاعل ثم ان امكن نسبة الفعل الى الحي مثل
والا يبطل فيبطل الاقوال كلها لان نسبة الاقوال الى غير
المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن
الحي مثل الاموال اي اذا اكره على اتلاف مال الغير لان نسبة
الاتلاف الى الحي مثل ممكن فيجعل الفاعل كالآلة وان لم
عذرا لا ينقطع اي الحكم عن فعل الفاعل فيحد الزانية ويقتص
القاتل مكرها وان يقتص الحي مثل بالسبب جواب عن سؤال
وهو انه لما لم ينقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل
هو القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحي مثل كالقصاص
يجب عليهما عند الش فهي جواب بان الحي مثل انما يقتص
بالتسبيب وان كان المكره الاكراه حقا لا ينقطع الفعل اي الحكم عن فعل
الفاعل فيصح الاسلام وبيع المديون ماله لقضاء الدين بدون
وطلاق المولى بعد المدة فالاكراه يتعلق بما ذكره وهو اسلام
الحربي وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي
ان الزوج مخير على الطلاق بعد مدة الايلاء والاسلام الذي
به اي بالاكراه لان اكراه الذمي على الاسلام ليس بحق فيبطل
لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس عنده

سواء وقد عرفنا ان الاكراه الملجئ يفسد الاختيار فان
عارض بهذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل
يصير اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا اى صيرورة اختيار
الفاعل كالمعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل
فان احتمل ذلك اى كونه آلة له نسب الى الحامل وان اى وان
لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل بقى منسوبا الى الفاعل فالاقوال
كلها لا تحتمل ذلك اى كون الفاعل آلة للحامل لانه لا يمكن ان يتكلم
بلسان الغير فتقتصر عليه فان كانت اى الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف
على الاختيار كالطلاق والعتاق تنفذ لانها اى الاقوال التي
لا تنفسخ تنفذ مع الهزل وهو ينافي الاختيار والرضى بالحكم ومع
خيار الشرط عطف على قوله مع الهزل وهو ينافي الاختيار
اصلا اى ينافي الاختيار الحكم اصلا واما اختيار السبب فيصح
في الخيار فلا تنفذ بالاكراه اى الاقوال التي لا تنفسخ بالاكراه
وهو يفسد الاختيار اولى ووجه الاولوية ان في الهزل اختيار
المباشرة والرضى بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضى به
منتفيان واما الاكراه فالرضى بالسبب والحكم منتف فيه واما
اختيار السبب فحاصل في الاكراه مع الفساد فاذا كان الطلاق
والعتاق واقعين في الهزل من اختيار الحكم والرضى به فوقوعهما
في الاكراه مع فساد الاختيار اولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه

ان اختيار السبب والرضى به حاصل في الهزل بدون
الفساد واما في الاكراه فلا رضى بالسبب اصلا واختيار السبب
موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع
في الاكراه واذا اتصل بقبول المال اى اذا اتصل الاكراه
بقبول المال في الطلاق يقع الطلاق بلا مال لانه اى الاكراه
يعدم الرضى بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف
الطلاق عليه اى على المال كالخلع بطريق الهزل كما في خيار
الشرط من جانبها اى اذا خالعها بشرط الخيار لها يتوقف
الطلاق على قبولها المال وان قال من جانبها لان شرط
الخيار في جانب الزوج لا يصح في الخلع لما عرف ان الخلع
يمين في حقه معاوضة في حقها واما عندهما فالهزل لا يؤثر
في بدل الخلع فيجب به وان كانت مما ينفسخ ويتوقف على
الرضى كالبيع والاجارة يفسد والهزل او غيره هنا سواء
لعدم الرضى وكذا الاقارير كلها لقيام الدليل على عدم
المخبر به والافعال منها ما لا يحتمل ذلك اى كون الفاعل
آلة للحامل كالاكل والشرب والزنى فيقتصر على الفاعل ومنها
ما يحتمل فان لزم من جعله تبديل محل الجناية يقتصر عليه ايضا
ايضا لان في تبديل المحل مخالفة الحامل وفيها بطلان الاكراه
كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمل على الجناية على احرام

آلة

ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما اكره على البيع
او التسليم فالتسليم يقتصر عليه لانه اكرهه على تسليم
المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب ويتبدل ذات
الفعل ايضا فان البيع يصير غصبا فالاعتاق وان
كان لا يحتمله ذلك اي لا يحتمل كون الفاعل آلة بمعنى ملا لانه
من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله فالاصل ان الاعتاق
تصرف في قولي لكنه اتلاف معنى فالمعنى الاول لم يجعل آلة
على الفاعل وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف يجعل آلة
فيضمن الحامل فهذا معنى قوله لكن الاتلاف فعل يحتمله
فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل لانه
من حيث انه اعتاق يقتصر على الفاعل وان لم يلزم منه
التبديل اي وان لم يلزم منه التبديل جعله آلة تبديل
محل الجناية يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه قتل
عليه واتلفه فيخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل
ابتداءً فوجب الجناية عليه فقط اي على الحامل فان كان
عمدا يقتص هو فقط لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة لتبديل
محل الجناية فيأثم كل منهما والحرمات انواع حرمة
لا تسقط ولا يدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا
لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك سواء اي

القاتل

القاتل والمقتول واذا كانا سواء لا يحل للفاعل قتل
غيره للتخلص نفسه وكذا جرح الغير اي اذا اكره على جرح
الغير بالقتل لا يحل له الجرح لا جرح نفسه حتى لو اكره
على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة
يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير والزنى قتل معنى فان
ولد الزنى بمنزلة الهالك فان انقطاع النسبة عن الغير
هلاك فان اكره على الزنى لا يحل الزنى وحرمة تسقط كحرمة
الميتة والخمر والخنزير فالاكراه الملجئ يبيحها لان الاستثناء
من الحرمة حل وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الا ما اضطررتم اليه حتى ان امتنع اثم لا غير الملجئ اي لا
يبيحها غير الملجئ لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط لكن تحتمل
الرخصة وهي اما في حقوق الله تعالى التي لا تحتمل السقوط
كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل السقوط ابدا واما
في حقوقه التي تحتمل السقوط في الجملة كالعبادات فيرخص
بالملجئ وان صبر صار شهيدا وقد مر في فصل الرخصة
وزنى المرأة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب
بخلاف زناه اي اذا اكرهت المرأة على الزنى بالملجئ رخص
لها فان حرمة الزنى عليها حق الله تعالى وليس من باب
الاكراه على قتل النفس اذ في زنى المرأة ليس قطع النسب

الملجئ م

باتم رسید قطر قلب کعب را در کعب قلب قطر زن تسع حاصل نسخه باکتب ای کل نتش نکن

او لانسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف
زنا الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب ولو رخص
زنا ها بالملجئ لا تحد بغير الملجئ لشبهة ويحد هو اى اذا اكرهت
المرأة على الزنا بالملجئ يكون زناها مرخصا فينبغى ان ما في
زنتها الاكراه بغير الملجئ يكون في زناها شبهة الرخصة ولكن
اما الرجل فزناها لا يرخص بالملجئ فان زنا بغير الملجئ الحد
لعدم شبهة الرخصة واما في حقوق العبد وكاتلاف مال
المسلم فحكمه الحكم اخويه اى في انه ترخص بالملجئ وان صبر
صار شهيدا والمراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة
تحتمل السقوط لكنها لم تسقط فما حق الله تعالى وتجب القيمة
لوجود العصمة انه ولى العصمة والتوفيق تمت هذه النسخة
الشريفة المسماة بالتوضيح في بلدة البخارا صانها
الله تعالى من ان تخرب وتنهدم الى يوم القيامة
في مدرسة اعلم العلماء وافضل الفضلاء واتقى
الاتقياء والبشار كتة خواجه سلمه الله تعالى من موجبات
التلهف والتاسف في اليوم الرابع عشر من شهر ذى الحجة
في سنة ١٢٤١ في يد احقر العباد وراجى الى رحمة الله وغفرانه
طغاى محمد بن ملا حسين ميان كان غفر الله تعالى
ذنوبهما وستر عيوبهما في الدنيا والآخرة وساير المؤمنين والمؤمنات

اللهم اغفر لكاتبه ولقاريه
ولناظره ولمن
طالعه